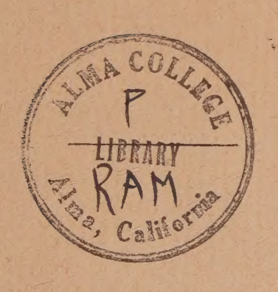
REVUE
D'ASCÉTIQUE ET DE MYSTIQUE

PARAISSANT TOUS LES TROIS MOIS

DIX-SEPTIÈME ANNÉE

1936



DIRECTION : 31, Rue de la Fonderie, TOULOUSE

ADMINISTRATION : 9, rue Montplaisir (C/C. n° 593, Toulouse)

L'EXERCICE DU RECUEILLEMENT
D'APRÈS FRANÇOIS D'OSUNA

Personne jusqu'ici n'a tenté une étude sérieuse et méthodique de la théorie du recueillement d'après Osuna. Le discours liminaire de Miguel Mir, en tête du Troisième Alphabet, n'aborde pas le problème doctrinal. On trouve des remarques judicieuses, mais parfois aussi d'injustes soupçons, dans les ouvrages de l'abbé Groult et du P. Crisogono. Un seul auteur a réalisé en ce domaine un commencement de synthèse, M. Allison Peers, professeur d'espagnol à l'Université de Liverpool (1). Dans une cinquantaine de pages, il montre que le terme *recogimiento* prend sous la plume d'Osuna des sens multiples : état d'âme habituel ou exercice spécial, ensemble de la vie mystique ou oraison particulière. Ce premier essai de classification constitue un réel progrès; pourtant l'esquisse du professeur anglais a besoin d'être complétée et même retouchée.

Un théologien moderne se trouve fort embarrassé pour épingler une étiquette sur les divers états dépeints dans les Abécédaires. A cela rien d'étonnant; les grands perfectionnements de la mystique descriptive datent de Ste Thérèse et de S. Jean de la Croix. Les écrivains antérieurs restent généralement très vagues pour les états inférieurs à l'extase, y compris les oraisons affective et de simplicité (2). En outre, les Alphabets ne présentent pas un plan et un ordre des plus rigoureux. Osuna, on l'a déja cons-

(1) Allison Peers, *Studies of the Spanish Mystics*, London, 1928, t. I, pp. 78-131.

(2) Aug. Poulain, *Des grâces d'oraison*, 5e édit., Paris 1906 ; ch. 30, pp. 533-535.

tаté, n'a rien du savant sobre et précis qui définit, classe et catalogue; c'est le prédicateur abondant et enjoué, soucieux de toucher les cœurs, d'amener les âmes à la perfection. A nous, donc, d'analyser patiemment les idées maîtresses du Troisième Abécédaire; à nous, de les sérier et de les grouper en un corps de doctrine, tout en les confrontant avec les données complémentaires des autres livres du Frère Mineur. Nous arriverons ainsi à dégager, autant que faire se peut, la pensée authentique du Maître de Ste Thérèse.

I

Au point de vue étymologique, recueillir (de *recolligere)* veut dire : réunir, rassembler. En outre le participe espagnol *recogido* signifie : concentré, retiré du monde, replié sur soi-même (3). Le hérisson ramassé en pelote, l'escargot chargé de sa maison, la tortue à l'abri de sa carapace symbolisent l'acte du recueillement (4).

Au point de vue réel, le terme recueillement présente des sens variés. Dans une acception très large, il désigne toute attention profonde de l'esprit, absorbé par un travail matériel, artistique ou intellectuel. Pour bien accomplir leur tâche, le menuisier et le copiste ont besoin d'être recueillis; à plus forte raison le philosophe et celui qui médite la Passion (5).

On peut sans inconvénient négliger un sens aussi étendu. Une seule remarque est à retenir : le recueillement, qui a Dieu pour terme, doit être le plus intense et le plus parfait, car son objet est tout immatériel : Dieu seul, à l'exclusion de tout le créé (6).

(3) *Trois. Abéc.*, J., ch. 2, p. 418 a : « Este ejercicio del recogimiento aborresce toda salida, porque aun el mesmo nombre nos enseña que hemos de estar muy cogidos y muy plegados en nosotros mesmos, en tal manera que cada anima que sigue el recogimiento sea emparedada, cuya celda es el corazon... »

(4) *Ibid.*, le hérisson, p. 384 b ; l'escargot et la tortue, p. 485 a.

(5) *Ibid.*, Q, ch. 1. Les comparaisons sont toutes d'Osuna.

(6) *Ibid.*, p. 483 a : « Empero aquel es mas perfecto que se aplica a Dios, porque de todo lo que Dios no sea, se deve el hombre retraer para llegarse y recogerse al mesmo Señor Dios ».

Ici encore, il faut distinguer *deux* sortes de *recogimiento*, l'un *général*, l'autre *spécial*.

Le recueillement *général* consiste dans une vigilance continuelle exercée sur notre cœur, pour l'arracher aux soucis temporels et lui rappeler qu'une seule chose a de l'importance : l'union à Dieu. C'est ainsi que « le cavalier tient toujours en main les rênes du cheval fougueux, pour le maîtriser » (7). Ce recueillement doit nous accompagner le long de nos journées, surtout durant le travail manuel. De cette pratique il faut rapprocher le précepte évangélique de toujours prier : *oportet semper orare*; l'homme recueilli travaille, comme le veut S. François, fidèlement et dévotement, de manière à ne pas éteindre l'esprit d'oraison. A cette paix intérieure se rattache aussi la garde des sens, qui aide à conserver la mémoire continuelle de Dieu (8).

Le recueillement *spécial* a lieu quand on se retire dans un endroit solitaire pour se livrer à l'oraison. L'homme spirituel donne congé à toute préoccupation, oublie tout le créé et s'enferme dans son cœur avec Dieu seul. Dans le premier recueillement, il s'agit d'un *état*, d'une disposition habituelle; le second est un *acte*, un exercice particulier; mais plus le recueillement général est parfait, plus l'oraison qui suivra sera intense, intime, silencieuse (9). C'est surtout le recueillement, acte spécial, oraison particulière que nous allons décrire en ce chapitre.

Le *recogimiento* est d'abord un *exercice* : « aqueste tercero y ultimo ejercicio », « de los nombres de este presente ejercicio » (10). Mais c'est l'exercice le plus noble et le plus profitable de tous (11). Voie plus haute que la méditation des souffrances du Christ; on y trouve la meilleure

(7) *Ibid.*, p. 483 b : « Aviso que deve el hombre siempre tener sobre su corazon, como quien trae continuamente la rienda del caballo desbocado en la mano encogida para lo retener... ».

(8) *Trois. Abéc.*, lettre P, ch. 3, p. 473 b : « Como somos inducidos a orar siempre ». Lettre M, ch. 1, p. 440 b : « Memoria ten de contino... »

(9) *Ibid.*, lettre Q, ch. 2, p. 484-485 : « tal te hallaras en la oracion especial, cual fuera della te conservaste ».

(10) *Ibid.*, p. 320 b, 368 b, 378 a.

(11) *Ibid.*, p. 377 a; p. 526-527.

tactique pour écarter les pensées de blasphème et repousser les tentations (12).

Suivant ce qui a été dit plus haut des exercices en général, il faudra que le disciple d'Osuna apprenne par cœur les vingt-trois distiques du Troisième Alphabet et se livre en toute occasion à l'art du recueillement. De plus, comme l'apprenti charpentier, il aura l'ambition de ne pas rester novice toute la vie, mais de passer maître le plus tôt possible et d'arriver aux plus hauts sommets de la contemplation (13). Voilà le premier aspect du recueillement : un *exercice*, un *art* qui réclame un effort soutenu, une application constante.

C'est aussi une *prière*, « una manera de oracion », et la plus spirituelle de toutes. Son excellence provient de ce qu'elle n'atteint pas le Créateur par l'imagination ou par les représentations forcément imparfaites de l'esprit ; ce sont les saints désirs de la volonté qui embrassent l'être même de Dieu sans l'intermédiaire de paroles ou d'images créées (14).

II

Pour bien saisir le mécanisme, le processus du recueillement, il est indispensable de connaître l'enseignement des Abécédaires sur la structure de l'âme. La psychologie d'Osuna est toute scolastique. Il compte donc cinq sens externes, et donne la liste des sens internes, qui ont leur siège dans le cerveau : sens commun, imagination, fantai-

(12) *Ibid.*, lettre G, ch. 8 ; lettre X, ch. 3.

(13) *Ibid.*, lettre F, ch. 5, p. 385 b : «... ten este intento que te aprovechara mucho, o sea que pienses de salir con ello, como hace el que aprende carpinteria, cuyo intento es de salir carpintero... Pues que tu quieres aprender el recogimiento, sea para salir recogido, no en baja significacion del nombre, sino en los grados y maneras muy estrechas que viste ».

(14) *Ibid.*, lettre O, ch. 4, p. 466 b : « ... pues el Padre es puro espiritu en si mesmo y que ninguna cosa participa de cuerpo, tanto sera nuestra oracion a El mas agradable cuanto fuere mas apartada de la imaginacion y aun de los pensamientos del corazon, porque no pueden ser tan elevados que no sean harto bajos en comparacion del Señor, mas los deseos que abrazan a Dios desnudo e sin corporal semejanza y el amor que no cura de palabras ora con mas pureza a Dios y en manera mas espiritual y mas inmediata ».

sie, estimative et mémoire sensible. Dans le domaine des appétits sont mentionnées la puissance irascible et la concupiscible (15).

Au sujet des facultés spirituelles, notre auteur adopte également la division traditionnelle : mémoire, intelligence et volonté. Une seule fois il mentionne sans autre explication les sens spirituels de l'âme (16). Il insiste davantage sur la différence entre mémoire sensitive et mémoire intellective. La première se représente les objets avec les circonstances qui les individualisent ; la seconde n'en garde qu'un souvenir général et universel (17). Mais voici plus important. Avec Richard de Saint-Victor, Osuna distingue *intelligence pure* et *entendement*. L'entendement, c'est la raison discursive, qui retourne et scrute curieusement toutes choses en remontant des effets aux causes. L'intelligence pure ou intuitive, fixe son attention sur les vérités invisibles, sans aucun mélange d'imagination ou de raisonnement (18). De là, deux sortes de méditations, dont l'une a pour objet le créé, l'autre l'Incréé (19).

Osuna n'a pas admis en son vocabulaire la fine pointe de l'esprit. Il emploie cependant des expressions équivalentes : la partie la plus haute, la meilleure, la principale, la plus spirituelle de notre âme, « où l'homme s'élève pour saisir quelque chose des réalités éternelles » (20). Cette cime de l'âme est encore appelée *syndérèse* : c'est le sanctuaire de la conscience, où la partie la plus élevée de notre raison pratique nous dicte nos devoirs, approuve le bien et condamne le mal (21). Là est imprimée l'image de

(15) *Trois. Abéc.* Sens externes, p. 331 b ; sens internes, p. 399 b. Puissance irascible et concupiscible, p. 359 b.

(16) *Ibid.*, C, ch. 2, p. 350 b.

(17) *Ibid.*, M, ch. 3, p. 444 b.

(18) *Ibid.*, p. 565-566.

(19) *Ibid.*, p. 529 a.

(20) *Trois. Abéc.*, p. 440 a : « Nuestra cabeza espiritual, segun dice la glosa, es lo principal de nuestra anima y lo mas alto, donde se suben los que verdaderamente se recogen... » P. 449 b : « . . a lo amado se va segun lo mejor della, que es lo mas puramente espiritual... » P. 399 b : « .... cuando estamos recogidos y encastillados en la torre del recogimiento, mediante el cual se sube el hombre a la parte mas alta de su anima para alcanzar algo de las cosas eternas ».

(21) *Ibid.*, p. 559 a et b.

Dieu; là réside le Saint-Esprit qui intercède pour nous avec des gémissements inénarrables (22).

A deux reprises, au Troisième Alphabet, il est question de l'*étincelle*. Mais, pour notre écrivain, elle ne s'identifie pas avec la fine pointe de l'esprit. La *centella* désigne soit le désir des choses spirituelles que Dieu ranime du souffle de sa grâce; soit une dernière lueur de connaissance, qui éclaire l'entendement durant l'union mystique (23).

L'homme recueilli est donc invité à s'élever, à monter jusqu'au sommet de son être spirituel, où il rencontrera Dieu : c'est la mystique ascendante. A côté de telles expressions, le Troisième Abécédaire offre une série parallèle de textes, nous exhortant à descendre dans le fond de notre âme pour y étreindre le Dieu immanent : c'est la théorie de l'*introversion* (24).

Au fait, Osuna ne parle pas du *fond* ou du *centre* de l'âme, mais il a recours à des formules analogues. « Le meilleur moyen pour trouver Dieu est de le chercher dans notre cœur, au dedans de nous-mêmes... A l'exemple de Marie Madeleine, revenons souvent au sépulcre du cœur..., où le Christ repose après les travaux de sa Passion; entendez, le cœur de l'homme, pour qui il est mort » (25). Le cœur humain est semblable à une citerne sans eau, mais creusée dans un glacier; que vienne la pluie ou le soleil, la neige fondra à l'intérieur et transformera la citerne en puits et en source. L'âme par elle-même est une citerne desséchée, mais en se repliant sur elle-même, elle reçoit la *pluie* de la grâce

(22) *Ibid.*, p. 384 b : « recoger les potencias del anima a la sindéresis e muy alta parte della donde la imagen de Dios esta imprimida, que se llama espiritu de los justos y espiritu que con gemido demanda ». Et p. 559 b : « y esta sindéresis es el espiritu que interviene por nosotros con gemidos no decibles ». P. 526 a : « nuestra sindéresis e alta razon desea siempre las cosas mejores ».

(23) *Ibid.*, premier sens, p. 351 a ; deuxième sens, p. 571 b.

(24) L. Reypens, *Dictionnaire de Spiritualité. Ame* (*Structure de l'*), col. 441.

(25) *Trois. Abéc.*, T, ch. 1, p. 527 a : « la que me paresce mejor es buscarlo hombre en su corazon dentro de si...; a ejemplo de la Magdalena tornemos muchas veces al sepulcro del corazon...; al sepulcro donde Christo huelga despues de los trabajos de la passion, que es el corazon de aquel por quien murio ».

que Dieu lui envoie. Cette grâce à son tour, réveille et développe le désir naturel qui est en nous de l'amour divin ; la dévotion augmente et l'âme devient *puits*. Enfin, l'eau s'élève de plus en plus, déborde et se répand au dehors, comme une *source* qui jaillit jusqu'à la vie éternelle. En d'autres termes, l'homme entre en lui-même pour s'élancer ensuite vers Dieu, et le deuxième acte ne va jamais sans le premier. En outre, plus intense et plus profonde est l'*introversion*, plus on s'élèvera ensuite : celui en effet qui s'humilie de cette manière sera exalté. C'est ainsi que la pelote rebondit d'autant plus haut qu'elle a heurté le sol avec plus de violence ; pareillement, l'eau dans sa chute acquiert de la force pour remonter ; et l'acrobate commence par se baisser légèrement, en se ramassant sur lui-même, pour mieux sauter en hauteur (26).

On l'a remarqué ; sous la plume d'Osuna c'est le cœur (*corazon*) qui désigne la partie profonde et secrète de l'âme. Néanmoins, ce terme est susceptible de sens multiples. Parfois, quand notre écrivain traite du cœur, il semble avoir les yeux fixés sur l'organe matériel : c'est, dit-il, la lampe de la vierge prudente, c'est-à-dire de votre âme ; une petite ration dont Dieu, noble vautour, se contente ; un vase d'or, rempli de manne céleste, dans l'arche de votre poitrine ; un encensoir, dont Dieu apprécie les parfums ; une crèche étroite, où naît l'enfant Jésus ; c'est le lit fleuri de ce même Jésus, le saint sépulcre du corps du Christ, le brasier d'or du temple du Seigneur (27).

En maint endroit, on voit dans le cœur le siège des quatre passions (28). Assez fréquemment, il s'identifie avec la raison discursive : dans le recueillement, le cœur cesse de penser à rien de créé (29). Plus souvent il marque l'intention ou devient synonyme de volonté et d'amour (30).

(26) *Ibid.*, p. 527 b et 528 a : « mas el corazon humano de si mesmo tiene natural inclinacion a la gracia del Señor e a la devocion...; asi se despierta el apetito natural que el anima tiene a Dios ». « Y esto se hace tornando el hombre sobre si, para dende si mesmo subir a Dios ; ca ninguno puede subir a él, si primero no entrare dentro en si ».

(27) *Trois. Abéc.*, p. 366 a.

(28) *Ibid.*, p. 328 a. *Cinq. Abéc.*, f° LXXIII v°.

(29) *Ibid.*, p. 357 b, 364 b.

(30) *Ibid.*, 564 a : « Vela su corazon porque el amor no duerme en paz ». Intention, p. 359 b.

En sixième lieu, il désigne l'âme toute entière : le cœur humain est triangulaire, formé sur le modèle de la Sainte Trinité ; rien ne saurait l'emplir parfaitement, à moins que Dieu le Père n'occupe l'angle de la mémoire, le Fils celui de l'intelligence, le Saint-Esprit celui de la volonté (31). En ce sens, le cœur est comparé au Paradis terrestre ; lors du baptême, Dieu y plante la foi, l'espérance et la charité (32).

Enfin septième acception, la plus fréquente dans les Abécédaires : le cœur signifie le centre, la substance de l'âme, le fond intime de notre être, *d'où procède la vie* ; c'est l'âme, en tant que distincte des facultés qui sont pour elle comme des portes ; l'âme qu'il faut garder à la manière d'un château fort (33). Dans cet ordre d'idées, le cœur est assimilé au centre de la fournaise (34) et à la pompe du navire, qui se trouve au milieu et à l'endroit le plus bas de l'embarcation (35). Entrer dans son cœur est l'équivalent exact d'entrer en soi-même. On comprend mieux après cela la définition suivante :

Le Recueillement s'appelle Profondeur..., parce qu'il repose sur la partie basse et profonde du cœur humain, lequel doit être aussi dans l'obscurité, c'est-à-dire privé de la connaissance humaine ; ainsi tandis que les ténèbres le recouvrent, l'Esprit de Dieu viendra planer sur les eaux de ses désirs et commandera que la lumière divine se fasse (36).

(31) *Ibid.*, p. 356 a.

(32) *Ibid.*, p. 361 a.

(33) *Ibid.*, lettre D, p. 358 a : « Guarda tu corazon con toda guarda, porque dél procede la vida ». P. 359 b : « De como has de guardar el corazon a manera de castillo ».

(34) *Trois. Abéc.*, p. 347 b : « en el medio del horno, que es el corazon del hombre ». Les trois enfants de la fournaise symbolisent la mémoire, l'intelligence et la volonté.

(35) Bomba de la nao, *ibid.*, p. 363 a et b.

(36) *Ibid.*, F, ch. 2, p. 380 a : « Llamase tambien este ejercicio profundidad, la cual contiene escuridad e hondura ; porque este ejercicio se funda en la hondura y profundo corazon del hombre, el cual deve estar escuro ; esto es, privado de humano conoscimiento, para que, desta manera, estando tinieblas sobre él, venga el Espiritu de Dios sobre las aguas de sus deseos a dezir que se haga luz divina ». Autres expressions : « lo interior del corazon », p. 352 a et 384 a ; « Total conversion de nuestro hombre interior a solo Dios », p. 555 a.

Dans un sens analogue, notre auteur parle également du *cœur* de Dieu, du *cœur* de la Divinité, pour désigner l'essence divine en tant que distincte des attributs.

Tout à l'heure, le maître franciscain invitait son disciple à *monter* jusqu'à la syndérèse; à présent, il lui conseille de *descendre* dans le plus profond de son cœur pour s'élancer ensuite vers Dieu. Assurément les deux procédés ne s'opposent pas, on peut même dire qu'ils sont équivalents : « le fond et le sommet de l'âme ne sont que deux aspects de la même réalité », dit S. Bonaventure (37). Une chose est certaine : l'auteur des Abécédaires ne s'est pas soucié de coordonner les deux méthodes : il les a simplement juxtaposées. Mais, à n'en pas douter, ses préférences sont réservées à la métaphore du *cœur* (38).

Un dernier problème nous sollicite : quel est le point d'insertion des grâces mystiques? Où se consomme l'union de l'âme avec Dieu, dans l'intelligence ou dans la volonté? C'est dans la volonté; là-dessus rien de plus clair que les textes du Troisième Alphabet.

L'oraison de recueillement est la prière du cœur où dominent les saints désirs et les célestes convoitises. Le recueillement est la prière de l'amour, c'est la *volonté* qui retourne au sépulcre du cœur, où repose Jésus-Christ (39). En se recueillant, en serrant son cœur, on embrasse Dieu, qui se laisse mieux retenir par la seule affection (40). Le spirituel franciscain propose une démonstration plus scientifique : toutes les idées que nous pouvons nous former sur Dieu sont imparfaites, finies, extraites du monde sensible; elles n'atteignent pas Dieu lui-même, ce sont des intermédiaires pour y arriver. La volonté va plus loin ; laissant en

(37) Cité par L. REYPENS, *art. cité*, col. 446.

(38) Cf. *Trois. Abéc.*, lettre D : « Desembaraza el corazon... » Lettre F, ch. 3, p. 380 b : « Dios se esconde en lo secreto del corazon del hombre .. » « Dios eterno, que en el establo de nuestra consciencia elige para se asconder el pesebre de nuestro corazon... » Lettre T, ch. 3, p. 530 a : « que tornasen sobre si al corazon... »

(39) *Ibid.*, p. 475 b, 527 a, 529 b, 569 a.

(40) *Ibid.*, p. 572 a : « el apretar el corazon es un abrazar a Dios, que con la sola *afeccion* se tiene mejor ».

arrière la raison discursive, elle sort d'elle-même et s'attache par l'amour à l'essence même de Dieu (41).

Cependant, Osuna ne supprime pas toute lumière dans l'union mystique. « Faites taire, dit-il, l'entendement spéculatif, mais non l'intelligence pure..., qui se représente Dieu comme un très pur esprit » (42). On doit aussi dans le recueillement garder la mémoire de Dieu, en nous rappelant sa présence, sans plus (43). Enfin il est très rare que la *vive* et subtile *étincelle de la très simple connaissance* disparaisse ; dans les états même les plus élevés, elle ne s'éclipse un instant que pour renaître aussitôt : l'âme comprend qu'elle reçoit quelque chose et que cela vient de Dieu (44).

Mais ici encore, avouons-le, la pensée d'Osuna ne se présente pas sous forme de système complet. Nulle part, les rôles respectifs de l'intelligence et de la volonté dans la prière du recueillement ne sont décrits de façon méthodique et détaillée. Nous en savons déjà assez toutefois pour tenter une première description du recueillement dans son processus psychologique.

Dans l'*exercice* du recueillement, les sens externes et internes n'ont rien à faire, on n'a pas besoin d'eux : leur action serait plus nuisible qu'utile (45). Les passions doivent également rester dans le calme et la paix ; si parfois de violentes tentations viennent assaillir les puissances inférieures, ces combats ne troublent pas la cime de l'âme,

(41) *Ibid.*, p. 563 a.

(42) *Trois. Abéc.*, p. 565-566 : « No dice aquesta letra que acalles tu inteligencia, sino tu entendimiento... La inteligencia representa delante de si a Dios, purisimo espiritu, desasido de todas estas cosas que parecen ».

(43) *Ibid.*, p. 531 b : « la memoria sencilla de Dios, que presencialmente nos acordemos dél sin otra circunstancia ».

(44) *Ibid.*, p. 571 b : « siempre queda una centella muy pequeña, bastante solamente para que conozcan los tales que tienen algo y que es de Dios.. Y allegan trances o puntos en que *totalmente* cesa el entendimiento .., empero luego se torna a descubrir la centella biva del muy sencillo conoscimiento... »

(45) *Trois. Abéc.*, p. 527 a : « Los discipulos son nuestros cinco sentidos, que se apartan de este ejercicio, ca no lo alcanzan. Las mujeres son la imaginacion y la fantasia y la memoria sensitiva que no son menester. Voir *ibid.*, p. 399 b.

ravie sur la montage du Sinaï, inconsciente de l'idolâtrie qui se commet dans la vallée. L'image est de Richard de Saint-Victor (46).

Les facultés supérieures se replient sur le fond intime de l'âme. La raison discursive cesse toute opération ; l'entendement rejette absolument tout ce qui n'est pas Dieu, *se vide de toute pensée humaine ou créée* (47).

L'intelligence pure fixe un regard très simple et très subtil sur Dieu seul et sur sa Divinité (48). C'est à la volonté que revient le rôle principal, l'union se consomme dans l'amour (49).

Mais comment arrivons-nous à découvrir Dieu audedans de nous-mêmes? De divers passages des Abécédaires, on peut dégager au moins trois explications. Au jour de la création, Dieu a gravé son image dans la syndérèse, dans la partie la plus noble de notre esprit : en serrant notre cœur, nous finirons donc par embrasser Dieu (50).

Ailleurs, il est dit que l'âme, débarrassée de tout le créé, attire Dieu en elle, comme le vide attire l'air ou l'eau, dans le domaine physique (51). Enfin, il semble que Dieu procède, jaillit du cœur humain, comme l'eau jaillit d'une source abondante (52). Qu'on se rappelle la comparaison de la citerne creusée dans un glacier.

(46) *Ibid.*, p. 550 b.

(47) *Ibid.*, lettre D, ch. 5, p. 364-366. On y trouve une quinzaine de fois les expressions : *desembarazar*, *vaciar el corazon*, *echar fuera todo lo criado*, *derramar del corazon todo criado pensamiento* etc.

(48) *Ibid.*, p. 365 b : « viniendo lo que es perfecto, que es la contemplacion de la Divinidad .. » *Ibid.*, p. 567 a : « el menor bien que tiene este no pensar nada es una atencion muy sencilla y sotil a solo Dios ».

(49) *Ibid.*, p. 527 a : « Quien mas permanesce es nuestra voluntad... »

(50) *Trois. Abéc.*, p. 572 a, texte déjà cité. *Cinq. Abéc.*, f° LXXXV, v°.

(51) *Trois. Abéc.*, F, ch. 3, p. 381 a : « llamase atraimiento..., porque asi como lo vacuo atrae cosa que lo ocupe, asi el corazon vacio de lo mundano atrae a Dios... » *Ibid.*, p. 353 a, on dit que Dieu entre dans l'âme, toutes portes closes, sauf celle du consentement, comme Jésus entrait dans le cénacle après sa résurrection.

(52) *Ibid.*. D, ch. 5, p. 364 b : « (Los pensamientos) impiden a que sola proceda la buena vida que es Dios, cuyo *minero* es el corazon del hombre ; y para que como de *manantial muy abundoso* proceda dél, no es menester sino que guardemos el corazon con toda guarda... para que el que lo crió solo proceda dél con vida de gracia... »

III

Bien que la précédente esquisse soit déjà très satisfaisante, notre esprit avide de clarté, se pose encore une question : en quoi consiste l'*essentiel* du recueillement? Ne pourrait-on en fournir une définition courte et précise?

Une fois, le mystique franciscain s'est essayé à décrire son exercice de prédilection, mais les quelque quarante appellations dont il l'a décoré se rapportent surtout à ses effets (53). Par contre, deux formules du Troisième et du Cinquième Alphabets me semblent parfaitement résumer la pensée de notre auteur; deux formules nettes et bien frappées, dont chacune suffit à exprimer l'essentiel du recueillement : *No pensar nada*; *atento a solo Dios y contento.*

Le recueillement, c'est d'abord le *no pensar nada :* ne penser à rien. Cette expression énigmatique est une de celles qui caractérisent le mieux la théorie d'Osuna. Aussi éprouve-t-il à deux reprises le besoin de la justifier contre les attaques des adversaires. Ecoutons avec attention le plaidoyer du Maître; tout en exposant sa propre défense, il nous dévoilera le fond de son système doctrinal (54).

« Ne rien penser, c'est pure perte de temps. Le plus clair résultat de votre oraison, c'est le néant ». Ainsi parlaient aux hommes recueillis les sceptiques et les profanes du seizième siècle (55).

Notre écrivain leur oppose tout d'abord des arguments *ad hominem.* Nous ne pensons à rien? Soit, concède-t-il; mais où est le mal? Il vous est permis, à vous, d'arrêter votre esprit aux mille bagatelles et futilités du siècle, pourquoi me sera-t-il interdit, à moi, de ne penser à rien, si cela me plaît et si je veux accorder du repos à mon âme? Dieu ne l'a jamais défendu; et, d'ailleurs, suivant le proverbe, mieux vaut être seul que mal accompagné; mieux

(53) *Trois. Abéc.*, lettre F, ch. 2 et 3.

(54) L'apologie du *no pensar nada* se trouve au *Trois. Abéc.*, lettre Y, ch. 5, et au *Quat. Abéc.*, ch. 26, f° CVIII et suiv. Brève allusion au *Deux. Abéc.*, lettre P, f° CXIII, v°. Autre texte au *Cinq. Abéc.*, f° LXXI, r° et v°.

(55) *Trois. Abéc.*, Y, ch. 5, p. 566 a.

vaut ne penser à rien que d'entretenir des pensées dangereuses (56).

Soyez modestes, est-il encore dit aux censeurs ; ne condamnez pas une oraison dont vous ignorez la nature. Si vous n'y voyez goutte, dans les écrits de l'Aréopagite, ils n'en gardent pas moins toute leur valeur. Gerson et d'autres saints Docteurs les ont compris et parfaitement expliqués (57).

En troisième lieu, puisque vous croyez si facile de ne penser à rien, essayez donc ; tout le temps que vous gaspillez à courir de-ci de-là, à trop dormir et à bavarder, employez-le à ne rien penser ; ajoutez-y un « pour l'amour de Dieu » et vous en ressentirez bientôt les effets (58).

Vient ensuite la réponse *directe* aux objections. Non, les hommes recueillis ne font pas consister la perfection à ne rien penser. Autrement, tous les dormeurs seraient parfaits, si du moins ils ne rêvaient pas. Ne penser à rien et s'en tenir là ? Loin de procurer un avantage quelconque, cela constituerait une simple perte de temps, lequel serait mieux utilisé en de saintes réflexions. Le *no pensar nada* est un bien, à condition qu'on aille plus loin : il faut que l'âme, négligeant tout objet créé, s'attache de toutes ses forces à Dieu seul, par l'Amour (59).

On allèguera le texte de S. Augustin : « Avant d'aimer une chose, il est indispensable de la connaître » (60). Rien de plus vrai ; mais dans le cas présent, le travail de l'intelligence est supposé terminé. Plus besoin d'approfondir les motifs d'aimer Dieu ; l'âme est déjà résolue à l'aimer par-dessus tout et, dès lors, passe immédiatement à l'action. C'est ainsi que l'artiste, exécutant un chef-d'œuvre, applique les règles de son art, sans y faire attention (61).

Enfin, dernier assaut de l'ennemi : ce *rien penser* est psychologiquement irréalisable. En effet, notre cœur est

(56) *Quat. Abéc.*, f° CVIII. Mais le proverbe se trouve au *Deux. Abéc.*, folio cité.
(57) *Trois. Abéc.*, p. 566 a et b.
(58) *Quat. Abéc.*, f° CVIII.
(59) *Trois. Abéc.*, p. 566 b.
(60) *Quat. Abéc.*, f° CVIII.
(61) *Trois. Abéc.*, p. 567 a.

un moulin, ses ailes tournent à tout vent ; on ne saurait enchaîner notre inconstante imagination. — Ce qui est impossible à l'homme, est possible et facile pour Dieu, répond Osuna (62). Ou plutôt, ajoute-t-il, ce *rien penser* est un *tout penser* : si Dieu nous établit dans la quiétude, s'il impose un parfait silence à notre raison discursive, c'est pour que nous fixions la pure Intelligence dans la contemplation de la Divinité (63).

Ce dernier passage nous invite à distinguer un double aspect dans le *No pensar nada*. Le premier *négatif* : on écarte les distractions et toute idée terrestre, étrangère à Dieu ; en ce sens, le rien penser s'identifie avec le silence intérieur des facultés. Le second aspect est *positif ;* l'esprit, vidé de tout le créé, s'unit intimement à l'Incréé. « Le *non* du Recueillement est plus affirmatif que négatif » (64).

Ne penser à rien, est une de ces phrases abrégées, pleines de sous-entendus, comme on en trouve souvent chez les mystiques. On préfère aujourd'hui des formules moins pittoresques peut-être, mais plus exactes. L'expression a cependant de qui tenir, on la rencontre notamment chez Alvarez de Paz. Avant lui, Ste Thérèse répétait les mêmes termes pour expliquer son oraison à Francisco de Salcedo, et fut enchantée de lire des formules identiques dans la *Subida del Monte Sion* (65).

Mais partout et toujours, assure le P. Poulain, « ce sont là pures manières de parler » (66). Notre auteur est exactement du même avis. « Ne pensez à rien : on dit cela aux tous jeunes candidats pour qu'ils apprennent à réprimer leurs distractions avec humilité et à se tourner vers Dieu..., ils pourront alors s'écrier avec le Psalmiste : « Quia inflammatum est cor meum et renes mei commutati sunt et ego *ad nihilum* redactus sum et *nescivi*; ut jumentum factus sum apud te et ego semper tecum » (*Ps.* 72, v. 23).

(62) *Quat. Abéc.,* f° CVIII.
(63) *Trois. Abéc.*, p. 567 a.
(64) *Ibid.*, E, ch. 8, dernière phrase : «... este no... en este caso del recogimiento, afirma mas que niega ».
(65) *Vida*, ch. 23, n° 12. — *Monte Sion*, IIIe partie, ch. 27 : « Que cosa es no pensar nada en contemplacion perfecta ».
(66) P. Poulain, *Les grâces d'Oraison*, 1906, pp. 124-126.

Voilà pour l'aspect *négatif* du Recueillement (67). Le côté *positif* fournit une autre explication :

Les hommes recueillis contemplent la secrète divinité de Jésus-Christ en elle-même, sans s'occuper de ses rapports avec rien d'autre. Comme la divinité est en elle-même ineffable et inexplicable, même pour les anges, nous disons, ou plutôt, les simples disent qu'alors on ne pense à rien, puisque les intéressés eux-mêmes ne peuvent exprimer ce à quoi ils pensent. Et, au fait, ce qui occupe leur esprit, ce n'est rien de créé, mais une très subtile représentation, au moyen de quoi ils fixent de manière très intense leur attention sur la très simple divinité de Dieu *(sic)*, sans bouger de là, sans tourner leur esprit vers nulle autre chose quelconque. Or, on ne saurait expliquer comment cela se passe, et personne n'arrive à un pareil état, si d'abord il n'accoutume son cœur à ne penser à rien et cela pour l'amour de Dieu, étant bien persuadé qu'un tel silence lui est une louange... Trêve donc aux altercations ! Que chacun se recueille de tout son cœur en cette paix intérieure, où l'amour va tout droit et très rapidement vers Dieu, sans s'arrêter à aucune autre chose, ni de la terre, ni du ciel (68).

On voit à présent comment le *no pensar nada* résume tout le Recueillement. Négative dans son énoncé grammatical, la formule est aussi positive quant à son contenu. Ne rien penser est une condition préalable ; l'*essentiel* du Recueillement c'est la contemplation exclusive de la Divinité et l'union de l'âme avec son Créateur.

Je dis bien : *contemplation exclusive de la Divinité.* S'élevant au-dessus de tout l'univers créé, la fine pointe de l'esprit adhère à Dieu seul, considéré dans l'*unité de son essence*, abstraction faite de ses autres attributs. C'est évidemment ainsi qu'il faut entendre les paroles citées plus haut : les hommes recueillis fixent leur attention sur la très simple divinité de Dieu, sans bouger de là : *afixan atentissimamente su intento en una simplicissima divinidad de Dios, sin variar de alli a cosa que sea.* Les Abé-

(67) *Trois. Abéc*, p. 566 b.

(68) *Quat. Abéc.*, f° CVIII, v° : «... es la escondida divinidad de Christo en la qual piensan los varones recogidos sin la referir a otra cosa ninguna... ni esto que tienen es pensamiento de cosa alguna criada, sino una muy senzilla representacion con que afixan atentissimamente su intento en una simplicissima divinidad de Dios, sin variar de alli a cosa que sea : y esto no se puede explicar como ello es en si...»

cédaires renferment plusieurs textes non moins clairs, les uns insistant davantage sur la connaissance, les autres sur l'amour de la seule Divinité. Commençons par les passages qui ont trait à l'acte de l'intelligence.

La alta contemplacion es acerca de la divinidad; la haute contemplation a pour objet la Divinité (*Trois. Abéc.*, p. 351 b).

Le Recueillement est un hommage rendu à Dieu seul, dans l'adoration de sa seule Majesté (*ibid.*, p. 381 b).

Notre entendement doit s'habituer pendant longtemps à rejeter toute opération qui se puisse rapporter à une créature quelconque, afin que, libre et purifié, il s'oriente, avec la seule foi pour guide, vers l'unité de Dieu, notre Seigneur (... *para que libre y limpiamente se ordene, guiado por sola fé, a la unidad de Dios Nuestro Señor*) (*ibid.*, p. 567 a).

Le moindre bien du *no pensar nada* des hommes recueillis est une attention très simple et subtile fixée sur Dieu seul (... *atencion muy sencilla y sotil a solo Dios*) (*ibid.*, p. 567 a).

La troisième condition du parfait Recueillement est la mémoire simple de Dieu seul : on se souvient de sa présence sans plus (... *lo tercero, la memoria sencilla de solo Dios, que presencialmente nos acordemos dél, sin otra circunstancia*) (*ibid.*, p. 531 b).

La mémoire du Recueillement est une opération très simple, qui représente Dieu dans son être nu (... *operacion sencilla..., la cual no es sino una representacion de Dios en su desnudo ser*) (*ibid.*, p. 444 b).

Une fois le silence imposé à l'entendement dans un saint repos, il ne faut pas s'en tenir là, mais élever le regard (*intento*) du cœur, le désir (*talante*) de l'âme et l'attention vers Dieu seul, avec foi et piété (... *la atencion a solo Dios, con piedad y fé* (*ibid.*, p. 567 b).

Après avoir mis dehors la bruyante compagnie des pensées, le Christ notre Rédempteur ressuscitera la jeune fille (la fille de Jaïre, *Mat.* IX, 23), c'est-à-dire notre âme, à un nouveau genre de vie, afin qu'elle puisse désormais le contempler ressuscité et assis à côté de son Père, sur un même trône, qui est son essence [divine] (69).

L'expression *atento a solo Dios* désigne évidemment la contemplation exclusive de la divinité. S'il en était besoin,

(69) *Trois. Abéc.*, p. 562 a et b : « ... para que asi, lanzada fuera la turbadora compañia de los pensamientos, resucite Cristo nuestro Redemptor la doncella, que es nuestra anima, a nueva manera de vida, para que lo contemple a Él ya resucitado y asentado igualmente con su Padre en un mesmo trono, que es su *esencia* ».

ces lignes du Cinquième Abécédaire suffiraient à le prouver :

... Celui qui, avec persévérance, fixe son attention sur Dieu Notre Seigneur et l'attend en silence ; celui qui se complaît en cet état et trouve ses délices à prier spirituellement, celui-là possède la jouissance de Dieu notre Rédempteur ; ce qui est la meilleure chose de la terre. Ah ! si vous aviez soin de réveiller vos yeux pour ne regarder que Dieu seul ! S'il est invisible aux yeux du visage, il se donne baucoup à sentir aux yeux du cœur qui rejette la poussière des choses terrestres et s'arrête a considérer suivant ses forces la divinité de Dieu... (70).

Passons maintenant aux textes où il est plus spécialement question de l'amour. Le recueillement, dit Osuna, ne se contente pas de paroles, de belles pensées, de subtils raisonnements, il en vient aux œuvres. Par œuvres, il faut entendre ici

... une attention vive et très intense portée sur Dieu seul et l'amour que notre volonté produit à son égard, ainsi que les autres mouvements et affections de l'âme, qui sont le fondement de cet exercice... (71).

Ceux qui ont le très haut amour de Dieu, ne cherchent plus que sa seule déité (*no buscan sino sola su deidad)* ; là ils établissent leurs affections, désirs et inclinations (72).

Les vrais adorateurs renoncent au créé et au corporel pour conquérir ce qui est éternel et posséder Dieu lui-même *(al puro Dios)*... Laissant en arrière les anges, l'âme pénètre si loin qu'elle arrive à se nourrir du Dieu très pur : elle considère comme sien ce

(70) *Cinq. Abéc.*, f° LXXX : « ... El que persevera en tener atencion a Dios nuestro Señor, esperandolo con silencio : y se goza en esto y toma plazer quando spiritualmente ora : este tal tiene fruycion de Dios nuestro Redemptor : que es la mejor cosa de la tierra. O si parasses mientes en despavilar tus ojos que no mirassen sino a Dios : que sin verlo con los ojos de la cara se da mucho a sentir a los ojos del corazon que desecha el polvo de las cosas terrenas : y se para a considerar segun sus fuerzas la divinidad de Dios... »

(71) *Trois. Abéc.*, p. 569 a : « ... y las obras interiores decimos ser una intensisima atencion biva a solo Dios y el amor que produce nuestra voluntad acerca dél y otros movimientos y aficiones del anima en las cuales se funda este ejercicio... »

(72) *Ibid.*, p. 511 a.

pain divin, car elle se voit créée, non à l'image d'une créature quelconque, mais à l'image exclusive de Dieu (73).

Cet essor continuel de l'âme vers Dieu ne saurait être expliqué en paroles, bien que de fait on le puisse réduire en acte. Il est très connu des hommes recueillis, qui ont l'esprit fixé en Dieu et vivent plus en Lui qu'en eux-mêmes, car l'amour les transporte en Celui que tant ils désirent goûter... [Leur cœur] étant mort à toutes les autres convoitises, réalise après la résurrection spirituelle, une ascension très subtile : par l'adresse de l'attention, il monte au-dessus de tous les nuages des pensées et coupe à travers toutes les créatures jusqu'à toucher le Créateur, qui est la cible de ses désirs et soupirs; cible que ne perd jamais de vue l'amour très ardent, dont l'œil et le regard sont plus perçants que ceux du lynx. Cet amour ne s'arrête pas aux anges, car eux-mêmes l'enflamment de désirs sublimes, dont l'objet n'est autre que Dieu seul, possédé ici-bas par la grâce et dans le ciel par la gloire (74).

Si notre cœur était débarrassé de tout autre amour, si nous étions habitués à nous élancer avec une affection très intense tout droit vers la Divinité et si, d'une façon très pénétrante et très aiguë, nous faisions converger notre affection sur cette seule Divinité, notre amour traverserait toutes les créatures pour arriver jusqu'à Dieu, sans se détourner ni à droite ni à gauche; pour atteindre ce but, nous devons renoncer à tout autre amour bon ou mauvais et, comme le nageur, nous ouvrir un passage jusqu'a la Déité; en cela consiste le véritable recueillement : les forces de l'âme se recueillent et se concentrent pour s'adonner infatigablement et sans relâche à ce travail (75).

(73) *Cinq. Abéc.*, f° LXXXV, v° : « ... Dexando atras aun a los angeles : va tan lexos que se mantiene de Dios purissimo y este pan divino tiene por suyo : viendo que no es criada a imagen de criatura alguna, sino a imagen de solo Dios ».

(74) *Ibid.*, f° LXXVIII, v° : « ... Esta continua conversion del anima a Dios no puede ser explicada por palabras, aunque de hecho puede ser exercitada por obras : y es muy conoscida de los varones recogidos, que tienen las mientes en Dios... El qual [coraçon] mortificadas todas las otras codicias, celebra siempre despues de la ressurrecion spiritual una muy sotil ascension que sube con el tino de la atencion sobre las nuves de todos los pensamientos : e hiende por medio de todas las criaturas hasta tocar al criador dellas, que es el blanco de sus desseos y sospiros, al qual jamas pierde de vista el amor ardentissimo : cuya consideracion y acatamiento penetra mas que lince : y no se contenta con los angeles : porque ellos mismos lo encienden en estos altos desseos, que se enamoran de solo Dios, en la tierra por gracia y en el cielo por gloria ».

(75) *Trois, Abéc.*, p. 510 a : « Si... nos acostumbrasemos a movernos derechamente con una affeccion intensisima *a la divinidad*, e a sola ella atentisima e agudamente ordenasemos nuestra afeccion... y como quien

« En cela consiste le véritable recueillement », dit Osuna. On pourra comparer cette dernière définition avec une autre sentence de l'auteur : « Siga tu cuerpo a Jesu y *su divinidad tu anima* » (76). Le recueillement, le *no pensar nada* consistent essentiellement dans l'union à la Divinité. Quelqu'un en doute-t-il encore ? Qu'il lise le prologue du Troisième Abécédaire : il y verra que, en raison de notre faiblesse, la Sainte Humanité du Sauveur devient parfois elle-même un obstacle, un empêchement à la pure contemplation de l'essence divine.

*
* *

Une deuxième formule, disions-nous plus haut, résume toute la pensée du Mystique franciscain : *Atento a solo Dios y contento.* L'expression se trouve au Cinquième Alphabet, où le recueillement est nommé oraison de pauvreté.

Les belles et profondes considérations sur l'Écriture et la vie de Notre Seigneur ne sont pas mauvaises ; seulement elles distraient l'âme. La condition du pauvre en esprit est donc préférable à celle des savants. Tel est, en substance, l'enseignement de notre écrivain. Il continue :

Je voudrais, ô mon frère, vous apprendre un exercice d'hommes pauvres et simples, mais qui peut-être vous enrichira. Si vous aviez à l'étranger un ami très cher dont le souvenir se présentât à votre mémoire : n'en seriez-vous pas heureux ? n'auriez vous pas plaisir à penser à lui ? Et si quelqu'un venait du pays où il habite, ne demanderiez-vous pas de ses nouvelles, pour vous réjouir de sa prospérité ? Personne ne vous aime autant que Dieu, pensez donc à lui avec suavité, comme à un ami très particulier... Prenez garde toutefois : il y a une grande différence entre penser à Dieu et y penser comme à un ami. Ce tendre souvenir de Dieu, en tant qu'ami, est une véritable prière et un raccourci *(atajo)* très certain pour atteindre la sainteté, à condition de persévérer. Quelques mois de cette pauvreté enrichissent plus que toutes les prolixes contemplations des riches en esprit dont on a parlé. Retenez bien ces deux phrases et mettez-les souvent en pratique, si vous désirez goûter Dieu... : *Atento a Dios y contento.* Si en

va nadando hender por medio hasta *la deidad*, lo cual es verdadero recogimiento, porque para esto se recogen las fuerzas del anima y se ayuntan, para que, sin cansar, se den a esto infatigablemente ».

(76) *Trois. Abéc.*, sentence de la lettre S.

tout temps et à toute heure, vous fixez votre attention sur Dieu *seul* et jouissez de cette attention, vous en retirerez un grand fruit. Cet exercice ne requiert que deux conditions : l'état de grâce et le désir de goûter Dieu... Que les riches contemplatifs ne vous en imposent pas ; croyez-en l'expérience : cette courte prière pénètre les cieux... N'ajoutez plus foi désormais à ceux qui prétendent la sainteté difficile (*No creas de aqui adelante a los dificultadores de la santidad*); vous la trouverez très facile en pratiquant la maxime : « Soyez attentif à Dieu seul et jouissez de cette pauvreté ». *Atento a solo Dios y contento en esta pobreza.*

J'insiste sur ce point, poursuit l'auteur. Fixez votre regard (*atencion*) sur Dieu, sur Lui seul, sur sa Divinité : pénétrez jusqu'à son cœur (son essence). Traversez toutes les créatures, ne vous arrêtez pas aux mystères de Dieu, ni aux grâces et dons qu'il vous a faits ; pénétrez jusqu'à Lui-même, pénétrez jusqu'à son cœur, qui est au-dessus de tout. Sur le cœur de Dieu, portez une attention familière et répétée et continue et pure, et à lui seul réservée. Ajoutez-y la joie : cette attention ne doit pas être forcée, ni fastidieuse, mais accompagnée d'un doux plaisir ; elle sera ainsi plus durable et très méritoire aux yeux de Dieu, notre Seigneur... (77).

Pauvreté et *Recogimiento* : le maître franciscain affectionne ce rapprochement. Le riche travail de la raison est symbolisé par l'activité de Marthe, inquiète et affairée. Sa sœur Marie représente les pauvres en esprit. Elle était assise aux pieds du divin Sauveur : son âme avait réprimé le tourbillon des pensées, pour considérer uniquement l'amour de Dieu à son égard. A tous les détracteurs du recueillement, Jésus-Christ répond : *Unum est necessarium.* Une seule chose est nécessaire pour goûter Dieu : l'attention portée sur Lui seul et le désir fervent d'un cœur purifié et apaisé par la pauvreté spirituelle : *Parasti in dulcedine tua pauperi, Deus (Ps.* 67, v. 11). L'esprit de

(77) *Cinq. Abéc.*, 1re partie, ch. 44, fo LVII, ro et vo : « ... Pues para mientes que la sola atencion a Dios : que estés atento a solo Él : que estés atento a su divinidad : que penetres hasta su coraçon, hiende por entre todas las criaturas ; hiende por entre todos los misterios de Dios, hiende por entre todas las mercedes y dones que te ha hecho : penetra hasta el mesmo : penetra hasta su coraçon, que es mas digno que todo : al qual solo ten atencion familiar y repetida y continuada y pura, que sea por Él solo... »

l'homme recueilli doit être dépouillé de toute image, comme la table d'or du propitiatoire (78).

Inutile d'insister : la devise *Atento a solo Dios y contento* est bien l'équivalent du *No pensar nada*. Des deux formules, laquelle faut-il préférer ? La première : *Ne rien penser*, s'impose à l'esprit par son tour audacieux et inattendu ; en outre, elle met en évidence l'aspect négatif du Recueillement. Mais d'autre part, une maxime aussi elliptique ne devient acceptable qu'à force d'explications.

La deuxième sentence : *Soyez attentif à Dieu seul et jouissez de cette attention ou de cette pauvreté*, est certainement plus claire et plus explicite. On y trouve indiquées les trois conditions du recueillement : *a*) Repos des puissances (*pauvreté d'esprit*, *Dieu seul*) ; *b*) vue très simple, arrêtée sur l'essence divine *(atento a solo Dios)*; *c*) union amoureuse de la volonté (*contento*).

Cependant rien ne nous oblige à sacrifier l'une ou l'autre de ces expressions. Osuna les emploie côte à côte au Cinquième Abécédaire, l'un de ses derniers ouvrages (79). Au fait, si chacune des deux formules se suffit à elle seule, on peut aussi bien affirmer qu'elles se complètent à merveille et que, sous réserve des explications précédentes, elles renferment toute la doctrine du *Recogimiento : a) aspect négatif*, silence des facultés discursives *(no pensar nada)*; *b*) *aspect positif*, rôle de la pure intelligence *(atento a solo Dios)* et rôle prépondérant de la volonté *(contento)*, dans l'union avec la Divinité.

Pour être complet, il me reste à dire un mot sur les *caractères* de cette union. Le recueillement conduit à Dieu par la voie *négative* : on y comprend surtout que l'essence divine est ineffable et ne ressemble à rien de créé (80).

(78) *Cinq. Abéc.*, Ire partie, ch. 41, f° CLXXXIV : « Que cosa es esta que sola basta a los pobres de spu para contemplar à Dios y gustallo, sino la atencion a el mesmo ?... para gustar a Dios una cosa sola es necessaria, que es desseo ferviente del coraçon limpiamente quieto... »

(79) *Cinq. Abéc.*, f° LVII, r° et v°, et f° LXXXI, r° et v°.

(80) *Trois. Abéc.*, p. 350 a : « ... la via negativa que en este tercero alfabeto se trata ». P. 563 a : « por la via negativa de que hablamos... entonces es verdadero lo que dél [de Dios] conoscemos cuando plena-

Cette oraison requiert une *confiance* illimitée en la grâce divine (81). Mais son principal fondement est la vertu de *foi*, par laquelle nous sommes assurés que Dieu habite au plus intime de notre être (82).

Le Recueillement produit en nous une sorte de connaissance *expérimentale*, *immédiate*, analogue à celle du toucher : par une opération très délicate, Dieu *touche* notre cœur, c'est-à-dire le centre de notre âme et lui fait *sentir* sa présence amoureuse (83).

Néanmoins, cette connaissance reste toujours enveloppée d'*obscurité* : elle a lieu dans la nuit et les ténèbres. On sent la caresse divine, son auteur reste invisible : comme un aveugle serre fortement un objet entre ses mains, ainsi nous embrassons Dieu sans contempler sa clarté (84).

riamente sentimos que no podemos conoscer algo dél ». P. 563 b : « mas... negando lo que no sea, que no afirmando lo que sea ».

(81) *Ibid.*, p. 568 a : « ... para esta [oracion], se requiere mas fé y mas esperanza ». Cf. sentence de la lettre T.

(82) *Ibid.*, p. 567 a et b : « Contentase el varon recogido con la lumbre de la fé... y como crea segun dice sant Augustin, que esta mas dentro de mi que lo mas intimo mio, puedo recogerme dentro de mi a Él ». P. 509 a : « A este sumo bien has de enviar tu amor, la fé sea el mensajero ». P. 559 a : « se contenta con la simple fé ».

(83) Connaissance *expérimentale*, *Trois. Abéc.*, p. 564 a : « se acalla nuestro entendimiento, habiendo hallado una noticia experimental, que mucho lo satisface, porque, segun claramente vemos, cuando por experiencia se conoscen presentes los que se *aman*, entrambos callan... » Voir aussi p. 566 a et 569 a. *Immédiate*, *ibid.*, p. 563 a : « no usa de medio alguno para con Dios, sino solo el del amor, que puede subitamente juntarse con Él...; la caridad que agora tenemos permanecera en el cielo, porque agora inmediatamente nos junta a Dios, lo cual hará tambien allá... »

Les touches divines, *ibid.*, p. 568 b : « por una operacion intima que toca el corazon »; « sientes que eres tocado, empero no ves al que te toca... » P. 569 b : « aquel es tu amado que te visita, viene invisible, viene oculto para te tocar ». *Ibid.*, p. 565. *Cinq. Abéc.*, f° LXXX : « ... la divinidad de Dios, que dado segun verdad que es invisible, no es insensible, que mucho se da a sentir al que de coraçon lo dessea ».

(84) Obscurité et ténèbres, *Trois. Abéc.*, p. 349 b : « ciego como Moisen que... despues de subido al monte, se metio en medio de las tinieblas... » P. 365 b, 366 a : « tinieblas divinales ; loar al Señor de noche ». P. 380 a : « el corazon deve estar escuro ». P. 446 b : « En esta noche del recogimiento ». P. 529 a : « David... dice que era de noche,

*
* *

Au risque de me répéter sur certains points, je vais condenser en quelques lignes synthétiques la description du *Recogimiento*. Il ne s'agit pour le moment que d'examiner la part de l'homme en cet exercice; plus tard nous étudierons la part de Dieu et de la grâce surnaturelle.

Le recueillement a pour but la contemplation de la Divinité, à l'exclusion de tout le créé sans même excepter la Sainte Humanité de Jésus-Christ. L'homme recueilli considère de la façon la plus spirituelle possible les perfections infinies de Dieu : Sagesse, Puissance, Bonté, etc. Il peut même faire abstraction des attributs divins pour fixer son regard sur l'être essentiel de Dieu ; et ce deuxième acte semble l'emporter en excellence sur le précédent (85).

Pour trouver Dieu, Osuna conseille à son disciple d'entrer en lui-même, de *se recueillir* dans la partie la plus intime et la plus secrète de son *cœur*, c'est-à-dire dans le centre de son âme, où est gravée l'image du Créateur. Tel est le sens de la maxime : « Torna mucho sobre ti, en silencio y esperanza ; repliez-vous souvent sur vous-même, dans le silence et l'espérance » (86).

L'oraison du recueillement présente un double aspect : négatif et positif.

L'aspect *négatif* est bien rendu par la formule : *no pensar nada*. Les sens extérieurs et internes, et particulièrement l'imagination, suspendent leur activité. Les pas-

la cual dice en otra parte que es su alumbramiento en sus deleites ». P. 572 a : « Dios... se esconde en las tinieblas ».

Embrassements divins, *Trois. Abéc.*, p. 349 b : « Dios... quiere que con los brazos e alas de nuestro corazon abracemos a él y a sus cosas... porque el ciego aprieta mucho lo que tiene entre manos sin lo conoscer e mas tiene puesta su aficion en el sentido que no en la especulacion de la cosa ». *Ibid.*, p. 569 b : « aprieto como con unos brazos de amor de dentro y no se qué es aquello... » *Ibid.*, p. 572 a : « el apretar el corazon es un abrazar a Dios, que con la sola afecion se tiene mejor... »

(85) La contemplation des attributs divins est bien déjà une prière du recueillement. Nulle part Osuna ne précise à qui convient spécialement la contemplation de l'essence divine, en tant que telle. Jamais il ne traite de la contemplation de la Sainte Trinité.

(86) *Trois. Abéc.*, sentence de la lettre T.

sions sont également enchaînées, condamnées au calme et au repos.

Aux facultés supérieures, il faut de même imposer une immobilité aussi complète que possible. *Ciego y sordo y mudo deves ser.* La mémoire doit être muette, libre de tout concept traduisible en termes humains. La volonté doit être sourde aux biens temporels. L'entendement *discursif* doit être aveugle : il rejette toute image, toute pensée créée et renonce à tout ce qui n'est pas Dieu (87).

En d'autres termes, la raison discursive est réduite à un *silence* absolu; elle *dort* (88).

Le travail *positif* du Recueillement s'opère au-delà de notre moi superficiel.

La pure intelligence fixe un regard très simple, très vif, très subtil et très pénétrant sur la pure essence divine *(atento a solo Dios)* (89). Dieu étant connu comme présent, la volonté entre en jeu, embrasse le Bien Suprême, s'unit à Lui dans l'amour et goûte sa suavité (*atento a solo Dios y contento*) (90).

Ici une explication s'impose : comment les Abécédaires peuvent-ils proposer un tel genre d'oraison à tous les fidèles en état de grâce? On n'arrive pas du premier coup à ces hauteurs; mais par un effet de perspective

(87) *Trois. Abéc.*, C, ch. 3, p. 352 b : « ... que el entendimiento sea ciego de la manera que tenemos dicho, no usando de conoscimiento que lo pueda distraer de la suspension, y la voluntad sea sorda al amor de las criaturas que la convidan... La memoria sea muda, no tratando ni revolviendo cosa que hablarse pueda, para que asi entre Jesus... al anima... »

(88) *Ibid.*, sentence de la lettre Y : « Intimamente asosiega y acalla tu entendimiento ». P. 564 a : « duerme su entendimiento y reposa su voluntad ».

(89) *Ibid.*, p. 566 a : « ... cuando el hombre no cura de la imaginacion..., ni de la razon que suele andar discurriendo .., sino que representa delante de si a Dios purisimo espiritu desasido de todas estas cosas que parecen y se detiene en aquel apurado acatamiento sin discurrir a otra cosa, entonces se dira que usa de la inteligencia ».

(90) Comparer avec *Trois. Abéc.*, lettre N : « No entendiendo, mas gustando, pienses alcanzar reposo », et p. 454 a. Voir *Ibid.*, p. 569 a.

digne de remarque, quand Osuna traite du recueillement, il en décrit presque toujours les plus sublimes degrés, il lève les yeux sur l'idéal à atteindre et montre du doigt le sommet de la montagne. De ce fait, les étapes successives qui y mènent restent quelque peu dans l'ombre. Ces étapes existent toutefois : ce sont les divers degrés du recueillement. *(A suivre).*

P. FIDÈLE, O. Min. Cap.

LA PURETÉ DE CŒUR D'APRÈS CASSIEN

Un des traits de l'ascétisme chrétien que Cassien a le plus délibérément mis en lumière est son caractère intérieur et spirituel.

Jeûnes, veilles, continence, vie solitaire ne sont que les vains « instruments de la perfection » (1) s'ils ne s'accompagnent de détachement et de paix « au dedans ».

Cette idée que l'auteur des *Institutions* et des *Conférences* prend à cœur d'inculquer aux Moines d'Occident, reflète les préoccupations d'une époque où l'idéal évangélique avait à se défendre contre le matérialisme gnostique ou manichéen, et elle représente un des thèmes les plus communément développés parmi les maîtres orientaux dont Cassien se réclame (2).

Cependant, son témoignage se distingue parmi ceux qui nous décrivent la vie des Pères du Désert. Aucun de ses deux ouvrages ascétiques ne constitue comme un répertoire de macérations inédites ni ne fournit le récit sensationnel de matches d'endurance ou de diableries terrifiantes (3). Sa psychologie, au contraire se montre particulièrement avertie de cette inclination qui pousse l'esprit humain à matérialiser ses aspirations les plus hautes et à fausser radicalement, en conséquence, les perspectives du christianisme.

Nous nous expliquons dès lors pourquoi Cassien attache un si

(1) Cf. Col. I, 7, édition Petschenig (CSEL, que nous indiquerons simplement par P.) p. 14, PL 49, 490 : perfectionis instrumenta, disciplinae illius instrumenta.

(2) Sur le manichéisme et sa diffusion, cf. *Diction. de Théologie Catholique* (G. Bardy), t. 9, 2e partie, 1841-1895 et J. Lebreton dans *Histoire de l'Eglise*, Bloud et Gay, 1935, t. 2, 312-318.

(3) L'intention des écrivains auxquels nous faisons allusion était irréprochable (cf. *Dictionnaire de Spiritualité*, t. 1, 968-970). Cassien toutefois marque une réaction très nette contre la recherche du pittoresque dont n'est évidemment pas exempt un livre comme l'*Histoire Lausiaque*. Les cas de possession que rapporte Cassien ont une portée immédiatement spirituelle (Col. VII, 26-27, P. 204, PL 703) ou bien il ne parle du diable qu'en se rapportant à ce qu'en dit l'Ecriture (Col. VII, 32, P. 208, PL, 712). La vision du Solitaire est purement imaginative (Col. VIII, 16, P. 231, PL, 747).

grand prix à l'idéal de la pureté de cœur : il y voit le but prochain de la vie spirituelle, il l'identifie pratiquement avec la charité (4). C'est bien que la conception qu'il s'en fait implique toute une anthropologie. En dégager les lignes principales sera pour nous préciser, chez un représentant considérable de la tradition, certains points fondamentaux de notre ascèse en même temps que situer sa pensée parmi les influences qu'elle a dû subir.

I

La destinée de l'homme sur la terre nous est proposée par l'abbé Moïse comme la préparation décisive de notre bonheur dans l'au-delà. C'est en se référant à la vie éternelle que le vieil anachorète définit l'excellence de la contemplation par laquelle l'homme prélude à la joie céleste en s'unissant mentalement avec Dieu. Pareil idéal ne se réalise toutefois que dans des limites que Cassien a pris soin de nous déterminer (5).

Mobile par nature, comme tout être créé (6), notre esprit est, en outre, lié par cette « loi du péché », conséquence de la prévarication originelle et qui prive le saint le plus parfait ici-bas de la faculté de contempler Dieu dans un acte permanent et ininterrompu (7).

Adam, sans doute, possédait cette liberté plénière qu'aucune obligation de vie matérielle ne venait entraver. Sa faute a été d'aliéner ce don du Créateur pour satisfaire sa sensualité. Par ce marché frauduleux conclu avec le démon, il assujettissait à une servitude d'ordre psychologique toute sa descendance avec lui. Ce contrat illégitime, il est vrai, ne portait aucune atteinte au « droit » de Dieu. Lui seul restait authentique propriétaire de sa créature et le démon vainqueur de l'homme n'en demeurait pas moins son esclave (8).

Dieu pouvait donc restituer au pécheur sa liberté primitive. Cependant il convenait que sa justice respectât l'œuvre de sa bonté. Le décret par lequel il avait octroyé à sa créature le libre arbitre, réclamait qu'il ne la rachetât pas malgré elle. Au prix de son sang et par la faveur de sa grâce, le « premier maître » de l'homme a donc

(4) Col. I, 4-8, P. 9 sq. PL. 485 sq.

(5) Col. I et XXIII.

(6) Col. VI, 14, P. 173, PL. 665 : « ... nullaque in omni creatura talis poterit esse perfectio quae mutabilitatis non subjaceat passioni. » Cf. Col. XXIII, 3, P. 643, PL. 1248 et ibid. 9, P. 653, PL. 1259.

(7) Col. XXIII, 15-18, P. 660, PL. 1270.

(8) Col. XXIII, 12, P. 656, PL. 1263. Ces idées qui sont exactement celles de S. Irénée (cf. Haer, V, 1, 1, PG. 7, 1121 B) confirment les vues que nous avons fait valoir relativement à l'influence de l'Evêque de Lyon sur Cassien. Cf. RAM. 1935, 289-298.

« reformé » cette liberté compromise (9). Elle n'est, toutefois, rétablie dans son intégrité primitive, que lorsque l'homme est libéré de ses liens originels par la mort (10). Cette impuissance radicale de l'esprit humain à s'unir à Dieu dans la jouissance de la contemplation perpétuellement en acte constitue un aspect essentiel de la « loi du péché ». Il nous faut donc chercher d'un autre côté la voie d'union divine propre à notre condition terrestre.

L'abbé Moïse, par la bouche duquel Cassien exalte l'idéal contemplatif, reconnaissait cette impuissance de l'esprit humain. Aussi soulignait-il que « tout réside dans le secret de l'âme » et dans le royaume de Dieu qui s'y établit. C'est sous cette image évangélique qu'il décrit l'union fondamentale de l'homme ici-bas avec son Sauveur : « En nous, dit-il, il ne peut y avoir que la connaissance ou l'ignorance de la vérité, l'amitié des vices ou celle des vertus, par quoi nous préparons ou au diable ou au Christ, un royaume dans notre cœur » (11). Et plus loin il répète : « Le royaume de Dieu s'établit au moyen des vertus par la pureté de cœur et par la science spirituelle » (12).

Nous avons étudié, naguère (13), les rapports de ces deux voies de la perfection avec la charité et leur relation réciproque. Nous voudrions, maintenant, les examiner de plus près en elles-mêmes. L'objet du présent article se borne toutefois à la première d'entre elles : la pureté de cœur.

La forme antithétique sous laquelle se présentent au moraliste chrétien les réalités spirituelles nous invite à déterminer, tout d'abord, l'idée que Cassien nous propose de l'impureté véritable du cœur.

Par ce que nous avons dit de la « loi du péché », on pourrait se demander si la faiblesse de l'esprit humain conséquente à la faute originelle, ne constitue pas déjà aux yeux de notre auteur une sorte

(9) Le texte très clair de Cassien donne raison au R. P. Galtier dans sa controverse avec M. J. Rivière sur l'interprétation de la pensée irénéenne. Cf. P. Galtier : *La Rédemption et les droits du Démon dans saint Irénée*, *Recherches de Sc. Relig.* 1911, 1-24, et J. Rivière : *Le dogme de la Rédemption*, Louvain, 1931, c. III, p. 95-145.

(10) Col. 23, 12, P. 658, PL. 1267 : « Oportebat enim ejus (= Adami) subolem tamdiu sub avita conditione durare, quousque eam de originalibus vinculis liberatam in antiquum libertatis statum prioris domini gratia pretio sui sanguinis reformaret, quam potuit etiam tunc salvare, sed noluit, quia eum decreti sui inrumpere sanctionem aequitas non sinebat ».

(11) Col. I, 13, P. 19, PL. 497.

(12) Col. I, 14, P. 21, PL. 499.

(13) RAM. 1935, 252-288. Le présent article était déjà en pages quand a paru celui du R. P. dom Ménager discutant notre manière de voir dans la *Vie Spirituelle*, 1er février 1936, supplément, 73-109.

d'impureté réelle. L'abbé Moïse ne dit-il pas que la distraction momentanée du Contemplatif mérite regrets et soupirs comme s'il s'agissait de « fornication » ? (14).

Cassien, cependant, nous laisse entendre dans la Conférence XXIII ce que renferme d'hyperbolique l'expression du grand Solitaire. Reprenant à son compte une exégèse qu'il avait pu lire chez Origène (15), il transpose les textes où S. Paul demande à être délivré de la « loi du péché » et il les applique non au pécheur récemment converti, mais au parfait que les soucis de la terre, comme autant d'épines et de chardons empêchent de vaquer librement à la contemplation. La miséricorde du Sauveur, que l'abbé Théonas appelle « la grâce quotidienne du Christ », est toujours prête à absoudre de cette loi du péché et de la mort les saints qui lui sont assujettis malgré eux. C'est pourquoi ils implorent sans cesse du Seigneur la rémission de ce que la délicatesse de leur conscience reconnaît comme une « dette », mais qu'il ne faut pas confondre avec ces « vices capitaux » passibles d'un long repentir et d'une satisfaction pénale (16).

L'impureté véritable, le *mal* unique, c'est le péché qui nous sépare de Dieu *pour nous unir au démon* (17). Ce lien moral et psy-

(14) Col. I, 13, P. 19, PL. 497.

(15) *De Principiis*, 3, 4, 4, PG. 11, 325 : « Sed et illud quod Apostolus ait : « Video autem aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meae » ita intelligunt (les chrétiens orthodoxes) tanquam si dixisset quod is qui verbo Dei vacare vult, pro necessitatibus et usibus corporalibus, quae velut lex quaedam corpori inest, distrahitur atque divellitur atque impeditur ne sapientiae vacans intentius possit divina contueri mysteria ». Dans son Commentaire de S. Paul (in Rom. lib. VI, 9, PG. 14, 1089) Origène propose l'interprétation que Cassien met dans la bouche de Germain et que corrige l'abbé Theonas. Voici le texte d'Origène : « Ita ergo et in praesenti capitulo Apostolus ne quis nostrum erubesceret de his quae intra se geri sentiret, aut etiam conversus ad Dominum, et mutata jam voluntate, ne haec adhuc intra semetipsum sentiens desperaret, ipse ea quasi in semetipso geri descripsit, ut exemplo Apostoli nec corporis naturae pudeat quemquam, nec pro emendatione desperet, nec malorum multitudines ignoret, ex quibus per Christi gratiam liberatur ». Et Germain dira : « Neque eorum qui capitalibus criminibus implicantur neque apostoli vel illorum qui ad ejus profecere mensuram hoc dicimus congruere posse personis, sed de his proprie hoc intelligi debere censemus, qui post Dei gratiam agnitionemque veritatis a carnalibus se vitiis abstinere cupientes antiqua adhuc consuetudine velut naturali lege in membris suis violentissime dominante ad inolitam passionum concupiscentiam pertrahuntur. (Col, XXIII, 14, P. 660, PL. 1269).

(16) Col. XXIII, 15, P. 661, PL. 1271.

(17) Col. VI, 3-4, P. 155, PL. 649.

chologique avec l'esprit du mal s'établit par un acte qui nous fait participer aux vices et au monde. Ces choses étant le domaine du diable, le plaisir que nous y prenons fonde en nous ici-bas son royaume en attendant qu'il nous voue dans l'au-delà à l'enfer : séparation d'avec Dieu autrement profonde et durable que la fugitive distraction dont notre naturelle mobilité mentale est la cause (18).

Le péché est, en outre, l'impureté véritable parce qu'il est essentiellement mensonge. Il met en contradiction le chrétien et le moine avec lui-même, c'est-à-dire avec sa destinée authentique : « Nul, protesterait-il mille fois de bouche qu'il est chrétien et qu'il est moine, ne confesse Dieu quand il pèche ; nul, acceptant ce que Dieu a en horreur, ne se souvient de Dieu ; nul ne peut se dire en vérité son serviteur s'il ose mépriser orgueilleusement ses préceptes » (19).

La Conférence consacrée par Cassien à définir la nature du péché tire son relief chrétien de l'optimisme qui la caractérise. Si le péché est le seul mal redoutable, les autres maux de la vie humaine, bien loin de nuire, sont des témoignages de la bonté divine. L'abbé Théodore reprend ainsi un thème de discussion familier aux Philosophes du Portique (20). Ses visiteurs le questionnaient au sujet d'un meurtre de moines en Palestine. Incident concret offrant une occasion favorable pour mettre en évidence des confusions courantes sur la valeur morale des choses d'ici-bas. « Il n'y a de bien que la vertu de l'âme qui par la foi sincère nous conduisant aux choses de Dieu, nous fait adhérer sans cesse à ce bien immuable ; il n'y a de mal, au contraire, que le péché seul, qui nous séparant du Dieu bon, nous associe au démon mauvais » (21). Tout le reste est chose indifférente, c'est-à-dire susceptible de servir ou de nuire selon l'usage qu'on en fait. Les catégories stoïciennes trouvent dans l'idéal chrétien une norme précise et ferme : en exaltant l'autonomie de l'homme vis à-vis de l'univers matériel, elles exaltent la bonté de Dieu. La mort est un mal sans doute, mais pour le pervers seulement ; pour le juste elle est le gage d'une grande récompense, surtout lorsqu'à la loi universelle s'ajoute la souffrance acceptée par lui avec une patience féconde (22). L'Ecriture nous apprend à apprécier les châtiments que méritent nos fautes et qui tournent au bien de ceux qu'ils frappent. Le rôle de la volonté de l'homme apparaît dès lors comme un gage de son

(18) Col. I, 14, P. 21, PL. 499.
(19) Ibid. P. 22, PL. 506.
(20) Cf. Léon Robin, *La pensée grecque*, Paris 1923, p. 426 et *Dictionnaire de Spiritualité*, t. I, 954.
(21) Col. VI, 3, P. 155, PL. 649.
(22) Col. VI, 6, P. 160, PL. 654.

vrai bonheur et de sa vraie grandeur ici-bas. Car l'âme du juste ne doit pas se comparer à une cire molle qui cède à l'empreinte des objets extérieurs, mais, bien plutôt, elle marque son sceau et elle transforme les choses comme un cachet de diamant inaltérable (23). La vertu, en effet, se reconnaît à ce signe qu'elle sait user également de la prospérité et de l'épreuve pour son avantage. Ambidextre, tel est, selon Cassien, le mot de l'Ecriture qui caractérise exactement l'idéal de la perfection monastique. Ce qu'on appelle heur et malheur n'est plus aux yeux du moine comme chose de droite et chose de gauche; il va, prenant tout, à la manière de Job, avec patience et reconnaissance (24).

Dieu envoie tantôt la félicité et tantôt l'adversité. Les trois motifs dont semble s'inspirer sa conduite attestent — l'Ecriture en fait foi — que Dieu respecte la faculté qu'il nous a donnée de lui rester unis pour notre bien ou de nous détacher de lui pour notre perte. Le plus souvent il en agit ainsi pour nous éprouver (ad probationem), quelquefois pour nous purifier (ob emundationem), quelquefois aussi en raison de nos péchés (ob merita delictorum) (25). Triple preuve de notre responsabilité et de notre perfectibilité qui nous engage à nous dépasser sans cesse, à persévérer dans un effort qui ne consente jamais à reculer. Notre volonté, elle aussi, est essentiellement mobile et fugitive, constamment combattue et refoulée par des puissances adverses; il nous faut ramer de toute la vigueur de nos bras pour que notre barque ne soit pas entraînée par le courant contraire (26).

En insistant ainsi sur la responsabilité de l'acte qui nous sépare de Dieu, Cassien nous montre que l'idéal de la pureté de cœur concerne en premier lieu la volonté. C'est par elle que s'établit pour nous ici-bas cette union permanente avec Dieu, destinée à être perfectionnée dans le ciel et que nous nommons la *charité*. Mais puisque semblable idéal se révèle à nous perpétuellement menacé et nécessairement progressif, essayons d'en comprendre le dynamisme, c'est-à-dire de reconnaître les conditions qu'implique l'exercice de notre volonté.

II

La première de ces conditions est que l'homme soit libre. C'est là une des vérités fondamentales qui soutient toute l'ascèse de Cassien et nous explique ses insistances comme certaines de ses exagérations. Nul n'ignore quelles raisons le portaient à en faire la pierre d'assise de sa doctrine spirituelle : les hérésies pessimistes battaient en brêche

(23) Col. VI, 12, P. 172, PL. 663.
(24) Col. VI, 10, P. 162, PL. 657.
(25) Col. VI, 11, P. 167, PL. 660.
(26) Col. VI, 14, P. 173, PL. 665.

l'existence du libre arbitre; aussi les maîtres du monachisme oriental n'avaient-ils rien eu davantage à cœur que de prémunir leurs disciples contre une aberration fatale à l'idée même d'un ascétisme proprement spirituel (27).

L'Ecriture bien interprétée l'atteste : ni l'homme n'a été créé sans cette propriété de nature qui le distingue de l'animal, ni le péché en lui faisant connaître le mal ne l'a dépouillé de son pouvoir de faire le bien (28). Nous avons dit que Dieu s'est refusé à sauver l'homme sans le concours de sa liberté.

Sous trois aspects différents, Cassien nous montre que le libre arbitre est le véritable ouvrier de la pureté de cœur et qu'il assure à notre vie intérieure sa plus essentielle spiritualité. L'importance qu'il attache à la *discrétion*, l'utilité qu'il reconnaît au *combat intérieur*, l'idéal qu'il assigne au *renoncement* véritable sont trois points fondamentaux de sa doctrine que nous essayerons de mettre en valeur.

Cassien parle ex professo de la *discrétion* dans les huit derniers chapitres de la Conférence I et dans la Conférence II. Le rôle qu'il attribue à cette fonction de notre esprit souligne le côté intellectuel de l'acte volontaire. C'est là un héritage du Stoïcisme, qui détermine la première des conditions psychologiques de la pureté de cœur (29).

Forme spontanée de l'activité naturelle, l'exercice de l'esprit précède celui du libre arbitre. « Il est impossible que notre esprit ne soit harcelé de pensées » (30). Sans représentations mentales comment le libre arbitre s'exercerait-il, puisqu'il est le pouvoir de « choisir », c'est-à-dire d'agréer ou de rejeter les suggestions qui se proposent à l'esprit humain, portant chacune la marque de son origine (31). Cas-

(27) Cf. J. Tixeront, *Histoire des Dogmes*, t. III, 1912, p. 276 et Louis Meyer, *Saint Jean Chrysostome, maître de perfection chrétienne*, Paris 1934, p. 112 sq.

(28) Col. XIII, 12, P. 378, PL. 924.

(29) Héritage recueilli déjà par Evagre, source importante de Cassien. Les traits évagriens de sa psychologie ont été bien relevés par M. L. Wrzol : *Die Psychologie des Johannes Cassianus*. La note 2 de mon précédent article laissait en dehors sa précieuse monographie parue dans le *Divus Thomas* (de Fribourg) 1918-1924 ; cf. Rauschen-Altaner, *Patrologie*, 1931, p. 353. J'y renverrai plusieurs fois. On y trouvera nombre d'analyses détaillées que le présent travail ne comporte pas, mais le point de vue strictement philosophique et historique de l'auteur ne l'a pas engagé à tenter la synthèse spirituelle que l'objet de la RAM suggérait d'entreprendre. Il n'a point parlé de la *discretio* qui répond, cependant, fort exactement à la φρόνησις d'Evagre. Cf. M. Viller, *Aux sources de la Spiritualité de S. Maxime*, RAM, 1930, p. 170 sq.

(30) Col. I, 17, P. 26, PL. 506.

(31) Col. I, 17, P. 26, PL. 506 : « Quemadmodum igitur ortus earum

sien ne s'est évidemment pas intéressé dans ses ouvrages au problème de la connaissance. Il s'est contenté de spécifier avec Origène un triple principe d'où nos idées émanent : Dieu, le démon, notre mémoire (32). Mais il a surtout insisté sur cette faculté de réflexion qui nous permet de vérifier la valeur de ces idées et commande par conséquent l'exercice de notre pouvoir d'option. Cette faculté constitue l'élément principal de la discrétion. Aussi Cassien compare-t-il son rôle à celui du banquier, qui vérifie avec soin le métal, l'effigie et le poids des pièces de monnaie (33).

La discrétion s'assure en premier lieu que telle idée, telle « opinion » est bien du métal évangélique. Il n'arrive que trop souvent

(cogitationum) non omnimodis pendet a nobis, ita reprobatio vel electio consistit in nobis... alioquin nec liberum in homine maneret arbitrium nec in nobis staret nostrae correctionis industria ».

(32) Col. I, 19, P. 27, PG. 508. Cf. Origène, *De Principiis,* III, 2, 4, PG. 11, 308-309. La similitude des idées et des textes scripturaires invoqués dans les deux ouvrages est frappante. Cassien ne parle pas ici, toutefois, des bons anges (cf. Col. VIII, 17, P. 233, PL. 750). Pour les citations cf. Eccles. 10, 4 et Jo, 13, 2, mais surtout l'allusion assez inattendue et fort suggestive à l'histoire d'Esther :

Origène, loc. cit.	Cassien, loc. cit.
sicut ostenditur in libro Esther cum beneficia justissimi Mardochaei Artaxerxes non meminisset et nocturnis vigiliis fatigatus a Deo in memoriam recepisset rerum gestarum monumenta chartis mandata requirere; in quibus de beneficiis Mardochaei admonitus inimicum quidem ejus Aman suspendi juberet; ipsi vero honores magnificos, universae autem sanctorum genti salutem periculo jam imminente conferret. Esther, VI, 1 sq.	ut ibi cum rex Assuerus castigatus a domino libros annales instigatur inquirere, quibus Mardochaei beneficia recordatus summi cum gradu honoris exaltat ac protinus crudelissimam super nece gentis Judaeae sententiam revocat.

La confrontation de ces textes permet de saisir la fidélité et en même temps la liberté de Cassien à l'égard de ses sources. Il est vrai que le texte grec des Septante comporte la mention de l'inspiration divine qui n'est pas dans l'hébreu : « Mais cette nuit là, *le Seigneur* éloigna du roi le sommeil », dit le grec.

(33) La comparaison du banquier se trouve chez Epictète, *Entretiens*, III, 3. On peut aussi remarquer l'emploi répété du mot : dogma = opinion qui fait partie du vocabulaire stoïcien. Cf. Col. I, 20, P. 30, PL. 513, 514. Sur l'origine stoïcienne du mot : discretio = διακρίνειν cf. R. Reitzenstein, *Historia Monachorum und historia Lausiaca*, Göttingen, 1916, p. 134, note 3.

que les pensées de notre cœur n'ont qu'une apparence superficielle de piété : l'esprit judaïque, ou, pire encore, l'éclat fallacieux du rationalisme des Philosophes (philosophorum dogmata) les inspirent. D'autres se réclament bien de l'Ecriture, mais elles ne portent pas l'effigie du roi véritable. L'interprétation erronée qu'elles nous suggèrent, montre qu'elles sont à l'empreinte du tyran prêt à nous perdre. D'autres enfin sont excellentes, mais n'ont pas le poids nécessaire et qui convient à notre profession monastique : elles lui sont ou étrangères ou dangereuses. Nous devons donc, conclut l'abbé Moïse, mettre tout notre soin à examiner les pensées qui s'élèvent en nous, les peser à la balance de notre cœur avec une parfaite exactitude, afin qu'ayant constaté ce qu'elles valent nous les acceptions ou rejetions en conséquence (34).

Au pouvoir de réflexion s'ajoute ainsi un jugement pratique qui commande immédiatement l'exercice du libre arbitre et permet à la discrétion d'assurer la rectitude de la vie morale entière. L'Ecriture et l'expérience s'accordent, en effet, à témoigner qu'elle est « la mère de toutes les vertus, leur gardienne et leur directrice » (35).

Dépendante de la pensée et assurant son influence sur l'activité volontaire, la discrétion n'est pas toutefois sans pouvoir étendre son empire sur la pensée elle-même. C'est à elle que Cassien attribue ces actes du libre arbitre, sous l'impulsion desquels l'âme s'applique à la lecture, à la méditation des livres saints, à des pratiques qui nourrissent l'esprit d'idées propres à rappeler Dieu et à l'attacher aux réalités spirituelles. Sous ce rapport la discrétion, au dire de l'abbé Moïse, se comporte comme le meunier devant son moulin : la meule tourne sans lui ; lui, du moins, choisit à sa guise le grain qu'il lui plaît de moudre (36).

Purifier la mémoire, c'est donc bien déjà purifier le cœur. Si les conversations oiseuses, le laisser-aller, les lectures profanes jettent en elle le mauvais grain des suggestions perverses ou trop absorbantes, il faut dire que l'attention aux choses saintes expulse peu à peu cette néfaste semence : « Car l'esprit humain ne peut pas demeurer vide de toute pensée : aussi tant qu'il n'est pas adonné à des occupations spirituelles, il est inévitable qu'il se laisse envahir par les choses apprises de lui autrefois » (37). Mais une application assidue à la lecture et à la méditation substitue aux futilités inutiles des préoccupations spirituelles et divines.

La norme qui éclaire le jugement pratique de la discrétion c'est la

(34) Col. I, 17-22, P. 26, PG. 506. Cf. Col. XXI, 22, P. 595, PL. 1195.
(35) Col. II, 4, P. 44, PL. 528. Evagre marque bien lui aussi la valeur pratique de la φρόνησις. Cf. *Capita Practica*, 60, PG. 40, 1236.
(36) Col. I, 18, P. 27, PL. 507.
(37) Col. XIV, 13, P. 414, PL. 979.

modération. Car la « voie royale » où le moine s'efforce d'avancer est celle du juste milieu. Nous aurons à la définir quand nous parlerons de la vertu. Contentons-nous de souligner ici le caractère mesuré de l'ascétisme de Cassien. Rien ne lui paraît plus intempestif qu'un engouement injustifié pour des usages ou pour un idéal de vie inadaptés. Lui-même n'écrivait-il pas ses *Institutions* pour accommoder les pratiques du monachisme palestinien et égyptien aux conditions de la vie occidentale ? (38). La pureté de cœur, selon lui, n'implique aucune attitude pessimiste à l'égard du corps et des réalités temporelles. Il déclarait hautement que tout ne convient pas à tous : avant que d'embrasser un genre de vie, il veut qu'on mesure ses forces, qu'on proportionne son régime à ses petits moyens (ad ejus modulum arripere quam libuerit disciplinam) (39).

Les règles qu'il trace de l'hospitalité sont à cet égard particulièrement significatives : « Les solitaires prudents et parfaits doivent faire mieux que supporter patiemment les visites de leùrs frères ; les recevoir avec joie. D'abord elles nous provoquent à désirer toujours plus avidement le secret de la solitude... Ensuite, elles nous offrent gracieusement, avec le fruit de l'hospitalité, une réfection nécessaire à notre pauvre corps ; et tout en bénéficiant d'un répit fort aimable, nous faisons plus de profit que si nous avions persévéré dans le labeur de l'abstinence » (40). C'est pour illustrer cette conduite de la discrétion que Cassien rapporte l'exemple, devenu célèbre grâce à lui, de S. Jean et de sa perdrix. L'Apôtre montrait au chasseur scandalisé de cette récréation, son arc débandé : l'âme elle non plus ne peut rester toujours tendue (41).

Aussi bien, le souci qui dicte la modération à l'égard des besoins du corps, c'est celui de sauvegarder la sincérité et la pureté du cœur. « Il y a plus de vertu, affirme Cassien dans les *Institutions*, à servir ses frères avec délicatesse et charité qu'à manifester la rigueur de son abstinence et de sa régularité, à faire moins attention à nos propres

(38) Inst. Praef. P. 5, PL. 59.

(39) Col. 24, 8, P. 681, PL. 1296.

(40) Col. 24, 20, P. 696, PL. 1311, trad. Pichery, Saint-Maximin (Var).

(41) Alard Gazée n'a trouvé aucune trace antérieure de cette anecdote. Il relève, à ce propos, une méprise de Baronius la confondant avec une autre légende de l'Apôtre que nous rapporte S. Jean Chrysostome, et — détail qui ne manque pas de saveur — pour détendre son lecteur, suivant le conseil de Cassien, le studieux bénédictin publie la paraphrase en vers iambiques due à son frère, le P. Angelin Gazée, Jésuite, PL. 1312. Cependant, un trait, rapporté dans les *Acta Joannis* (apocryphe, qui est peut-être de la fin du IVe - début du Ve s.), mais qui diffère par l'ensemble des circonstances, met en scène S. Jean et sa perdrix. Cf. *Acta Apostolorum Apocrypha*, édit. Bonnet, t. II, p. 178-179.

désirs ou utilités qu'aux besoins et à la santé de nos hôtes (42). Il faisait sienne la pensée de l'abbé Macaire, disant qu'un moine devait se comporter à l'égard du jeûne comme s'il était destiné à vivre cent ans et oublier les injures et les tristesses comme s'il allait mourir chaque jour. « C'est de la grandeur d'âme que de mépriser les prospérités de ce monde et de ne point se laisser abattre par les adversités, mais il appartient à la discrétion prudente et utile de ne point permettre au corps de s'affaiblir au point de précipiter le moine des sommets de l'austérité dans le plus pernicieux relâchement » (43).

La fonction directrice et modératrice que remplit la discrétion en assurant le sain exercice du libre arbitre, nous explique assez le prestige dont l'entourait un S. Antoine. Il la regardait comme la « grâce principale » reçue du moine, celle qui le préservait le mieux des pièges du démon et pouvait le conduire le plus droit et le plus sûrement au sommet de la perfection. Indispensable à la construction de l'édifice intérieur, n'assurait-elle pas la persévérance et donc l'achèvement? (44).

L'importance que Cassien accorde à la discrétion manifeste clairement son souci de maintenir le caractère intérieur et spirituel de l'ascétisme monastique. Elle nous fait comprendre, en outre, pourquoi la pureté de cœur implique tout d'abord la purification de l'esprit : le libre arbitre n'opère qu'en présence de la pensée. Mais si la discrétion demeure une grâce insigne que le moine doit obtenir par une humilité profonde (45), là n'est pourtant pas la seule disposition que réclame le sain épanouissement de la volonté libre. Il nous faut rechercher encore quelles causes influent sur son choix, examiner de plus près entre quelles tendances contradictoires et selon quelles normes, elle se doit de décider. C'est tout le problème du *combat spirituel*. Les points de vue sous lesquels Cassien l'envisage sont innombrables. Mais l'un des plus essentiels dans sa pensée est assurément la valeur spirituelle de l'effort volontaire qu'il implique.

III

Le combat spirituel n'est pas une réalité de notre condition présente dont nous ayons à rougir et à nous garder. Cassien aime à le répéter et rien n'est moins conforme à sa doctrine qu'une tentative lâche de s'y dérober. Mais il veut surtout prévenir toute conception

(42) Inst V, 23, P. 101, PL. 242.

(43) Inst. V, 41, P. 113, PL. 265. Evagre rapporte cet apophtegme : *Cap. Pract.* 29, PG. 40, 1244. Il l'attribue à « notre maître saint et parfaitement rompu à la science pratique » : ὁ ἅγιος καὶ πρακτικώτατος ἡμῶν διδάσκαλος.

(44) Col. II, 2 sq. P. 40, PL. 525.

(45) Col. II, 10, P. 48, PL. 537.

fausse de ce combat. Certain texte scripturaire où il est question de « mortifier le corps de péché » pourrait donner lieu à la plus funeste des interprétations. Par la bouche de l'abbé Chérémon, Cassien rappelle que l'idéal de la pureté chrétienne n'a rien à voir avec quelque mutilation physique (46). La preuve que lui fournit l'expérience est trop claire : les eunuques ne sont-ils pas des tièdes qui n'ont aucun attrait pour la vertu ? (47).

Une autre illusion déplorable serait de croire que nous avons triomphé de nous-mêmes pour avoir écarté les occasions du combat. Tels ceux qui s'enfuiraient au désert pour éviter que le contact des hommes provoquât leur impatience. L'abbé Piamon leur rappelle qu'ils n'ont à mettre leur sécurité ni dans la protection du cloître ou de la solitude, ni dans la fréquentation de saintes gens : moyens extérieurs impuissants s'ils ne s'appuient sur la confiance en celui qui nous donne la force intérieure essentielle (48). C'est qu'en vérité le combat spirituel voulu par Dieu, comme toute loi universelle, reflète non pas une volonté de nuire, mais, au contraire, la bonté du Créateur protégeant sa créature. Acceptons donc la formule de S. Paul (Gal. V, 17) : « Nous ne pouvons pas faire ce que nous voulons ». Elle exprime un conflit de tendances dont il nous faut reconnaître l'utilité (49).

La Conférence IV est celle où Cassien s'explique ex-professo sur la nature du combat spirituel et ses avantages. Elle s'inspire d'un chapitre du *De principiis* d'Origène dans lequel l'Alexandrin réfutait la conception dualiste de deux âmes, principes substantiels des tendances divisées de la psychologie humaine (50). Cassien précise à son

(46) Col. XII, 1, P. 335, PL. 869.
(47) Col. XII, 5, P. 340, PL. 875. Cf. Col. IV, 17, P. 111, PL. 604.
(48) Col. XVIII, 13-16, P. 519, PL. 1113.
(49) Col. IV, 7, P. 102, PL. 160. Cf. Instit. V, 21, P. 98, PL. 237.
(50) A propos de la volonté, de sa nature et de sa place dans l'âme tripartite (cf. infra), M. Wrzol (*Divus Thomas*, 1918, p. 426) signale un rapprochement intéressant avec Evagre, *Cap. Pract.* 15, PG. 40, 1225. Cassien, cependant, me paraît s'inspirer dans cette Conférence immédiatement d'Origène. *De Principiis*, III, 4, PG. 11, 319 sq. On peut remarquer : 1° qu'ils commentent tous deux le même texte de S. Paul : Gal. V, 17 ; 2° l'allusion de Cassien à l'erreur que réfute Origène : « neque enim de rebus substantialibus loquitur, sed de actualibus, quae in uno eodemque homine vel pariter vel singillatim cum quadam temporis vicissitudine et mutatione luctantur » ; 3° la définition qu'ils donnent l'un et l'autre de la volonté : Origène (PG. 11, 322) : « Constat quod hujus animae voluntas quaedam media est inter carnem et spiritum, uni sine dubio duobus serviens et obtemperans, cuicumque obtemperare delegerit ». Puis après avoir défini ce que sont les deux concupiscences : volonté de la chair et volonté de l'esprit, il en reconnaît une troisième :

tour que l'opposition de la chair à l'esprit dont parle si souvent l'Ecriture, implique seulement l'existence dans un seul principe substantiel de deux « concupiscences » ou désirs entraînant l'âme soit vers les satisfactions mauvaises de la chair, soit vers les aspirations bonnes de l'esprit. La présence de ces deux tendances et leur opposition s'expliquent pour notre auteur, ici platonicien, par la nature même de la volonté. Elle est, à ses yeux, comme une sorte de contre-poids, de force latente, inerte de soi, « tiède », qui a besoin pour se tendre de l'excitation antagoniste des deux concupiscences (51).

La valeur et le sens de cet effort volontaire, s'exprime dans la sévérité de Cassien pour l'état de l'homme qu'il appelle « l'homme animal », c'est-à-dire la tiédeur caractérisée par la négligence du moine en face de ses obligations essentielles, celles de sa vie intérieure. Comme Origène, il applique la triple catégorie que lui suggère l'Ecriture : « homme charnel », « homme animal », « homme spirituel », aux âmes selon le degré de leur effort pour se détacher des choses de la chair et pour s'attacher aux choses de l'esprit. Comme son maître alexandrin, il accorde ses préférences à l'« homme charnel » sur l'« homme animal ». Le premier trouve souvent dans l'excès même de son mal le principe de sa conversion : « tout ce qui est froid se réchauffe quand il entre dons notre bouche, et se laisse absorber avec une douceur bienfaisante ». L'expérience, par contre, est là pour justifier l'anathème de l'Apocalypse (III, 15-16) contre le tiède aveuglé

« la volonté propre » qui se caractérise par sa « tiédeur » : « Namque quoniam nec calida dicitur esse, nec frigida, sed in medio quodam tempore perdurans, tardam et satis difficilem conversionem poterit invenire ». C'est cette volonté propre qui fait « l'homme animal ». Origène en conclut qu'il vaut mieux être « homme charnel » (« quae cum se delectationibus carnis subdiderit, carnales homines facit ») : « Si vero carni adhaereat ex his ipsis interdum malis quae ex carnis vitiis patitur, satiata aliquando et repleta, velut gravissimis oneribus luxuriae et libidinis fatigata, facilius et velocius converti a materialibus cordibus ad coelestium desiderium et spiritualem gratiam potest ». Ce sont exactement les idées que développe Cassien dans cette Conférence IV. On a vu plus haut (note 15) qu'il utilise la fin de ce chapitre du *De Principiis* dans la Conférence XXIII.

(51) Col. IV, 11-12, P. 105, PL. 596. Cf. Platon, République IV, 439 e; Phèdre, 246 b, 253 d. J'emprunte ces références à M. Wrzol, *Divus Thomas*, 1920, p. 74, qui met en lumière ce que la psychologie de la volonté garde, chez Cassien, d'imprécis quand on la compare soit à Evagre (*Divus Thomas*, 1918, p. 427), soit à Platon (ibid. 1920, p. 74). Chez ceux-ci l'indifférence de la volonté n'est pas aussi complète que pour Cassien et pour Origène en ce passage.

par sa suffisance et ne faisant rien pour devenir « homme spirituel » (52).

Le jeu des deux concupiscences, bien loin donc d'être un mal, est nécessaire pour que la volonté soit cette force agissante, cette tension intérieure qu'elle doit être. L'antagonisme même qui oppose l'ardeur de la chair à la ferveur de l'esprit est une facilité acordée au sain exercice de cette force. Les deux mouvements se tempèrent l'un l'autre, en effet, tout en la provoquant : « Si, complaisants à notre volonté, nous nous laissons aller peu à peu au relâchement, sur le champ les aiguillons de la chair surgissent et nous blessent ; les vices et les passions ne nous permettent plus de rester dans cet état de pureté qui nous charme, mais nous entraînent par des chemins d'épines vers la volupté et la froideur qui nous font frémir. Si, au contraire, tout brûlants de la ferveur de l'esprit et résolus d'étouffer les œuvres de la chair, nous voulons, dans une vague d'orgueil, nous donner tout entiers à une pratique emportée des vertus sans nul égard pour la fragilité humaine, la faiblesse de la chair nous fait sentir le frein, elle retient, ralentit l'élan excessif et blâmable de l'esprit » (53).

Evagre écrivait : « Et les vertus et les vices aveuglent l'esprit. Les premières l'empêchent de voir les vices ; les autres, de voir les vertus » (54). Le mot ne se trouve pas chez Cassien. La chose est partout supposée quand il traite du combat spirituel. En quoi donc réside le mal des deux concupiscences ? C'est la psychologie des passions qu'il nous faut aborder maintenant. La place qu'elle occupe dans les *Institutions* et les *Conférences* nous montre à quel point l'ascétisme de Cassien se centre sur les seules réalités intérieures.

Les Stoïciens avaient ouvert la voie. Mais ici encore le christianisme modère singulièrement et purifie les notions que les philosophes païens lui fournissaient.

Pour Cassien, la passion ne saurait être mauvaise en elle-même. Le rôle qu'il attribue aux deux concupiscences le montre déjà bien. A ses yeux, en effet, leur origine se ramène fondamentalement à la loi de tout être contingent : « En quelque créature que ce soit, nulle perfection qui ne soit sujette à changer... Seul Dieu est immuable » (56).

(52) Col. IV, 19, P. 113, PL. 606.
(53) Col. IV, 12, P. 106, PL. 598, trad. Pichery.
(54) *Cap. Pract.* 62, PG. 40, 1249.
(55) La question du vocabulaire psychologique de Cassien, fort embrouillée d'ailleurs, est étudiée avec beaucoup de soin par M. Wrzol. Cf. en particulier *Divus Thomas*, 1918, p. 428 et 1922, p. 286.
(56) Col. VI, 14, P. 173, PL. 664.

La passion (affectus) n'est à son principe que le « mouvement de l'âme » (motus animae) que suscitent en nous des causes diverses par leur nature et par leur action (57). Les unes nous sont intrinsèques, les autres émanent de sollicitations extérieures. Certaines de ces dernières ne répondent à aucune finalité naturelle : création purement arbitraire d'une volonté pervertie, tel l'amour de l'argent (58). Le plus grand nombre mises en nous par le Créateur ont des fins utiles en elles-mêmes. Des passions en germe se manifestent chez les enfants sans les rendre coupables ; l'Ecriture parle d'une bonne tristesse (I Cor. 7) ; la colère, quand elle se tourne contre le mal que nous découvrons en nous-mêmes, a des effets salutaires ; les mouvements ordonnés à la génération ont également leur fin légitime (59). Autant de preuves montrant que les passions ne sont pas nuisibles essentiellement à l'homme.

La théorie des vices a fait l'objet de plusieurs études importantes (60). On a cherché à la rattacher aux spéculations astrologiques de l'Orient. Sous la forme où nous la voyons chez Cassien, elle avait été formulée par Evagre et dans un des traités attribués à Nil. Un passage de la 24e Conférence nous montre qu'elle s'apparente immédiatement à la philosophie grecque (61).

La trichotomie platonicienne qui décompose l'âme en λογικόν, θυμικόν, ἐπιθυμητικόν, fonde la spécification des vices. Issus d'une même et commune origine, ils tirent leurs noms différents de la partie de l'âme qu'ils attaquent. Il en est d'eux comme des maladies corporelles qui s'appellent céphalalgie, otalgie, ophtalmie, selon que la tête, l'oreille ou l'œil est atteint (62).

La force de la passion maligne se prend tantôt à la partie raisonnable de l'âme et elle provoque la vaine gloire, l'élèvement, l'orgueil, l'envie, la présomption, la contention, l'hérésie ; tantôt à la partie

(57) Selon M. Wrzol (*loc. cit.*) le mot : *passio*, est toujours pris en mauvaise part (= vitium, morbus), mais dans son sens le plus général, il se rapproche de : *affectus*, *motus*.

(58) Col. V, 8, P. 128, PG. 619. Instit. VII, 1 sq. P. 130, PL. 291.

(59) Instit. VII, 3, 131, PL. 293.

(60) Ayant dit : *passion* pour : affectus = passion bonne, nous emploierons le mot : *vice*, dans le sens de « passion mauvaise ».

(61) Contre la thèse astrologique de Zielinski, de M. Gothein et de Reitzenstein, cf. St. Schiwietz, *Das morgenländische Mönchtum*, t. II, Mayence 1913, p. 72 et sq. Il corrige et précise la thèse de Zöckler, *Das Lehrstück von den sieben Hauptsünden*. Munich, 1893 (Bibl. u. Kirchenh. Studien, 3 heft.) M. Wrzol a repris en 1923 (*Divus Thomas*, p. 385) et 1924 (ibid. p. 84) la question en la poussant plus à fond que St. Schiwietz.

(62) Col. XXIV, 15, P. 690, PL. 1306.

irascible et elle enfante la fureur, l'impatience, la tristesse, la paresse, la pusillanimité, la cruauté ; tantôt à la partie concupiscible et elle produit la gourmandise, l'impureté, l'amour de l'argent, l'avarice, les désirs pernicieux et terrestres (63).

De ces vices ainsi groupés par espèce, huit étaient considérés comme « vices principaux » et Cassien nous dit que ce nombre était « admis de tous » (64). Nous le retrouvons chez ses deux devanciers. Est-ce la preuve qu'il s'en est directement inspiré? Une tradition généralisée servirait sans doute à expliquer ce détail. Cependant les nombreux rapprochemenis littéraires qu'il nous est possible de relever sur d'autres points, une similitude vraiment frappante pour l'ensemble comme pour certains traits de peinture, nous autorisent à affirmer que Cassien s'est servi d'Evagre. Une légère variante dans l'énumération des vices ne peut infirmer une hypothèse aussi fortement confirmée par ailleurs (65). Le *De Octo Spiritibus malitiae* de Nil avait aussi puisé à cette source. L'accord de telle image ou de tel détail nous laisse croire que Cassien n'ignorait pas non plus ce dernier ouvrage (66). Où Cassien reste parfaitement original, c'est dans la forme donnée à ces thèmes traditionnels. Le tour « gnomique » fait

(63) Col. XXIV, ibid.

(64) Col. V, 18, P. 143, PL. 635 « Octo esse principalia vitia quae impugnant monachum cunctorum absoluta sententia est ». M. Wrzol conclut, après enquête, à l'origine allégorique et biblique du nombre huit. Quant à la spécification des « vices principaux », il la rattache à l'influence du stoïcisme qui, par Philon, s'est exercée sur la pensée chrétienne, *Divus Thomas*, 1923, p. 402. On sait que Grégoire le Grand réduisit à sept le nombre traditionnel (*Moralia*, 31, 45, PL. 76, 620 sq.)

(65) On trouvera sans doute bien faibles les arguments qu'avance Fr. Degenhart (*Der hl. Nilus Sinaïta*, Münster 1915, p. 176) pour établir l'indépendance de Cassien vis-à-vis de ses deux prédécesseurs : 1° d'Evagre, qui nomme la colère avant l'« acedia » ; 2° des deux, en raison du silence de Cassien à leur égard, tandis qu'il se réfère à une tradition « universelle » (cuncti) et surtout en raison de la différence de forme qu'il donne à des pensées similaires. On comparera les portraits du moine en proie à l'acedia dans Evagre, *De Octo vitiosis Cogitationibus (= Antirrheticus)* PL. 40, 1274 et Cassien, Instit. X, 2 P. 174 PL. 365.

(66) Aux deux rapprochements textuels relevés par Zöckler (cf. Degenhart, loc cit.) dans la description de l'acedia, on peut ajouter la comparaison de la vaine gloire à un récif caché sous les eaux : Nil, PG. 79, 1161 A : « Κενοδοξία πέτρα ἐστὶν ὕφαλος ἐαν προσρήξῃς, τὸν φόρτον ἀπώλεσας ». Cassien, Instit. XI, 3, P. 195, PL. 403 : « ... et velut quidam scopulus tumentibus undis obtectus inprovisum ac miserabile naufragium secundo navigantibus vento, dum non cavetur nec praevidetur, importat ». On retrouvera en substance les deux chapitres de Nil sur l'orgueil (loc. cit. 1164) dans Cassien, Instit. XII : l'exemple de Lucifer, l'exalta-

place chez lui à une prose abondante, riche de réminiscences bibliques, émaillée d'exemples, de sentences qu'enchasse un style toujours quelque peu redondant.

Evagre distinguait les vices du corps et les vices de l'âme (67). De son côté, l'abbé Sérapion constate que certains vices exigent le concours du corps; d'autres sont purement spirituels. Mais tous évidemment tendent à compromettre notre âme. Ecarter l'objet matériel qui provoque nos sens ne sera donc jamais suffisant : il faut en outre fortifier l'âme pour la rendre plus vigilante. Si les vices du corps (gourmandise et fornication) réclament le traitement de la solitude; les vices de l'âme, au contraire, ont besoin pour se corriger du contact des hommes qui les oblige à se révéler et permet ainsi de les guérir plus promptement (68).

La thérapeutique des vices selon Cassien s'inspire foncièrement de cette idée exprimée dans les *Institutions* : « Ce n'est pas un adversaire extérieur que nous avons à craindre; notre ennemi est enfermé en nous-mêmes. Il nous fait chaque jour une guerre intérieure. Celui-là vaincu, toutes les difficultés du dehors sont affaiblies, tout pour le soldat du Christ sera pacifié et soumis ». Aussi l'auteur insiste-t-il pour montrer qu'un jeûne corporel est sans valeur s'il n'est accompagné du jeûne spirituel que pratique l'âme en supprimant ses vices (69).

Comme Evagre, Cassien met en lumière la solidarité des vices. Dans le *De malignis Cogitationibus*, le moine de Scété (70) distinguait trois vices « chefs de file » : la gourmandise, l'avarice et l'orgueil. Vaincus, les tentations des vices qui leur sont associés nous sont épargnées. C'est du moins ce que nous révèle l'exemple du Sauveur. Cassien en retire deux leçons. La première est que les vices vont deux à deux (71). L'on peut même dire qu'ils seraient tous liés entre eux, si la vaine gloire et l'orgueil n'étaient d'une nature absolument indépendante : vaincre quelqu'un des autres, c'est souvent

tion de l'humilité et le devoir de l'action de grâces. La distinction des deux genres d'orgueil : l'un contre Dieu, l'autre contre le prochain, serait plutôt suggérée par Evagre, PG. 40, 1276.

(67) *Cap. Pract.* 24, PG. 40, 1228.

(68) Col. V, 4, P. 122, PL. 611.

(69) Instit. V, 21, P. 98, PL. 257.

(70) Si toutefois le chapitre I de ce traité attribué à Nil est d'Evagre. On a fait la preuve que plusieurs fragments sont bien de l'auteur du *De Oratione*. Pour le passage que nous invoquons, c'est aux spécialistes d'en décider. Cf. I. Hausherr, *Le Traité de l'Oraison d'Evagre le Pontique*, RAM, 1934, p. 36.

(71) Col. V, 6, P. 124, PL. 615.

renforcer ces deux-là (72). Le traitement de l'orgueil fait l'objet du Livre XII des *Institutions*. Retenons seulement l'application pratique que Cassien retire de la solidarité dont nous venons de parler. Triompher d'un vice, c'est nous assurer la victoire sur les autres. Il en est toujours un qui domine dans une âme. Il faut nous attaquer à lui, agir à la façon des gladiateurs qui commencent par abattre les bêtes les plus féroces et ainsi se fortifient eux-mêmes, tandis qu'ils intimident les autres bêtes du cirque (73). Une autre leçon que nous donne le Sauveur dans sa triple victoire sur la tentation est qu'en lui la « contagion des vices » n'avait aucune part. Son épreuve rappelait celle du premier Adam et voulait de quelque manière venger la chute de l'homme en manifestant au démon son impuissance en face de celui en qui il ne croyait voir qu'un homme comme les autres. Le Christ, en vérité, ne connut pas les aiguillons de la chair. Né d'une Vierge, il a revêtu un corps semblable au nôtre, mais non la souillure originelle, ni ce qui dans notre nature milite parfois contre notre volonté (74). Pour Cassien, la concupiscence mauvaise est transmise dans l'acte même de la génération. Réglée primitivement par la loi naturelle (75), dont le péché a estompé dans l'homme la connaissance, elle tend desormais au désordre, à ce que Cassien appelle « nimietas », l'excès. En cet « excès » réside toute la malice des vices.

La thérapeutique qu'ils réclament s'inspirera donc de leur nature et de leur origine. L'effort à leur opposer tendra à les maintenir dans ce « juste milieu » qu'ils incitent toujours l'âme à outrepasser. Que la volonté se comporte donc à la manière d'un poids pesant dans la balance de notre corps. Dominant le conflit des deux concupiscences, qu'elle ne se laisse emporter ni vers la droite par l'impétuosité de l'esprit, ni vers la gauche par l'aiguillon des vices (76).

Cette maîtrise de la volonté nous ramène au problème de la liberté. Qu'est celle-ci, en effet, sinon la principale exigence de son exercice ? Les passions mauvaises sont des tyrans dont la cruauté s'étend sur notre corps et sur notre âme (77). Le combat intérieur ayant pour but de les expulser ou au moins de les affaiblir, travaille à notre véritable libération.

Cassien s'est plu à signaler les conditions favorables dans lesquelles nous l'entreprenions. Il n'est pas jusqu'à l'inertie de notre

(72) Col. V, 10. P. 130, PL. 622.
(73) Col. V, 14, P. 137, PL. 630. Cf. Col. XXII, 3, P. 619, PL. 1221.
(74) Col. V, 6, P. 124, PL. 615.
(75) Nous en parlons plus loin. Col. VIII, 23, P. 241, PL. 761.
(76) Col. IV, 12, P. 106, PL. 597. La notion de l'ἀρετή aristotélicienne adoucit ce que le concept stoïcien de κατόρθωμα a d'inhumain.
(77) Inst. V, 2, P. 82, PL. 204.

corps dont il n'ait reconnu l'influence heureuse. Entre notre décision mauvaise et son exécution, le corps interpose la masse de sa résistance (resistente soliditate corporis) : un repentir, dès lors, un amendement, conséquence d'un retard ou d'une réflexion, peuvent intervenir. Cet avantage, le mauvais ange n'en bénéficie pas, lui en qui rien n'entrave la réalisation d'une volonté perverse (78).

Cependant, celui qu'on regarde comme le père de l'erreur semi-pélagienne, est bien loin de se complaire dans une sorte d'optimisme anthropocentrique. Sa confiance et son ardeur à prêcher le combat s'appuie sur une expérience singulière et personnelle de l'assistance essentielle de Dieu. Il n'a pas réussi toutefois à formuler spéculativement la nature de cette asssistance (78 bis). Il entendait sauvegarder coûte que coûte l'existence du libre arbitre visée par les hérésies adverses. Il voulait maintenir que le principal de la vie monastique était, non les pratiques et les apparences extérieures, mais l'effort volontaire sans lequel le royaume de Dieu ne saurait s'instaurer en nous. Son ascèse ne souffrait en rien de l'erreur que l'Eglise a réprouvée, puisqu'elle reconnaissait l'impuissance essentielle de l'âme à se parfaire dans la charité sans le secours constant de la grâce divine.

Toute sa doctrine des vertus découle de ce présupposé. La psychologie qu'elle implique se définit par contraste avec celle des vices. Toutefois Cassien l'a moins expressément systématisée que celle-ci.

Notre cœur était destiné par le Créateur à être la possession non des vices, mais des vertus (79). Elles sont, en effet, les richesses vraies et bonnes, les seules qui nous appartiennent en propre puisqu'elles nous resteront dans l'au-delà ; c'est pour la même raison que les vices méritent d'être appelés richesses mauvaises. Ame belle, celle qui est ornée de vertus ; âme aveugle et infecte, si les vices l'habitent (80). Cet ordre, bouleversé par la prévarication d'Adam d'où est née l'arrogance des vices, c'est lui qu'il nous faut rétablir avec effort et peine, mais non sans le secours de la grâce de Dieu (81). Chaque vice a quelque antagoniste parmi les vertus. Nous pouvons

(78) Col. IV, 13-14, P. 109, PL. 600.

(78 *bis*) L'ouvrage le plus complet sur ce sujet est celui de A. Hoch, *Lehre des Johannes Cassianus von Natur und Gnade*, Fribourg-en-Brisgau 1895. L'auteur étudie surtout la dépendance doctrinale de Cassien par rapport à S. Jean Chrysostome. Je crois, comme M. Wrzol (*Divus Thomas*, 1922, p. 284), qu'elle est *littérairement* moins étroite que par rapport à Evagre.

(79) Col. V, 24, P. 148, PL. 640.

(80) Col. III, 8, P. 79, PL. 570.

(81) Col. V, 24, P. 148, PL. 640.

en conclure que chacune a son siège dans la partie de l'âme correspondante à celle du vice opposé. Le moine qui s'avance « sur la voie royale » du juste milieu diversifie son effort en autant d'espèces de vertus que les vices réclament de remèdes distincts.

Cassien nous dit, cependant, que la « science pratique » comporte comme deux étapes : d'abord connaissance des vices, de leur nature et de leurs remèdes ; puis discernement des vertus, de leur ordre et et de la perfection qu'elles communiquent à l'esprit (82). L'antagonisme pratique des vertus et des vices est tel toutefois que l'expulsion de l'un de ceux-ci suppose la conquête de la vertu contraire : « Vertus et vices, en effet, ne peuvent habiter ensemble » (83).

Comme les vices, les vertus sont solidaires. Evagre aussi conservait dans sa doctrine ce vestige des quatre passions fondamentales du stoïcisme (84). Cassien nomme ensemble : la justice, la prudence, la force et la tempérence auxquelles il semble accorder une place de choix entre leurs sœurs (85). Ailleurs, il fait de la foi, de l'espérance et de la charité comme trois aspects de la perfection (86), ou bien il rappelle qu'elles sont les « armes du centurion spirituel » (87). Avec un même or, on peut fabriquer bien des colliers. Cassien compare à cet or l'unité des vertus. Quiconque manque de l'une ne pourra donc posséder pleinement aucune autre (88). Tous, cependant, ne peuvent prétendre à être insignes dans toutes les vertus. Aussi Cassien recommande-t-il fortement de ne pas courir à la conquête d'un grand nombre, de ne pas chercher à imiter toutes celles qu'on admire chez les autres. L'essentiel, c'est que chacun s'applique à se rendre parfait dans celle qui lui convient (89).

Nous avons déjà vu Cassien distinguer avec soin biens véritables et biens apparents, richesses bonnes et richesses mauvaises. Ce sont encore les vertus qu'il qualifie de « biens principaux » quand il les compare à ce qui n'est à ses yeux que secondaire et « indifférent » : le jeûne par exemple. Les vertus seront toujours et partout des biens : elles le sont par elles-mêmes ; la valeur du jeûne dépend essentiellement de l'usage qu'on en fait : opportun un jour, il ne le sera plus le lendemain. Tel est le principe qui justifie la période quinquagési-

(82) Col. XIV, 3, P. 399, PL. 955.
(83) Col. V, 23, P. 147, PL. 639.
(84) Cf. I. Hausherr, RAM, 1934, p. 46 et Wrzol, *Dious Thomas*, 1924, p. 91.
(85) Col. XXI, 12, P. 586, PL. 1187.
(86) Col. XI, 6 sq. P. 317, PL. 852.
(87) Col. VII, 5, P. 185, PL. 674.
(88) Instit. V, 10, P. 88, PL. 225.
(89) Col. XIV, 6, P. 402, PL 960.

male qui suit Pâques, pendant laquelle les Solitaires avaient coutume de supprimer jeûne et génuflexion (90).

Ainsi, l'utilité reconnue du combat spirituel, les éléments qu'il intègre et en premier lieu cet effort volontaire qui fructifie en vertus, tout dans l'ascèse chrétienne que nous propose Cassien, met en valeur le côté essentiellement intérieur de son idéal libérateur. Le rôle qu'il assigne à l'humilité va nous montrer que cet idéal, s'il nous délivre des réalités extérieures ou temporelles, nous assujettit plus intimement à Dieu.

Multiples, à coup sûr, sont les aspects sous lesquels Cassien s'est plu à nous présenter l'excellence et l'importance de l'humilité. Mais nulle part il n'en a écrit plus abondamment que dans le Livre XII des *Institutions* et dans la 13e de ses *Conférences*. Sa pensée se résume en ceci : « Dieu allume en chacun le désir du bien ; sa grâce donne ensuite la force de pratiquer les vertus ; c'est elle enfin qui assure notre persévérance dans la bonne voie » (91). Ne croyons pas toutefois que ce secours divin mette en contradiction avec elle-même l'Ecriture où s'affirme tout à la fois l'intervention de Dieu et l'existence du libre arbitre. Il s'en faut « que la liberté soit réduite en esclavage » (92). Entre l'initiative de la grâce et l'achèvement de l'œuvre qu'elle accomplit, il y a un « certain milieu » (medietas) où se produit l'acquiescement ou le refus de la volonté humaine (93). Aide extérieure que nous apportent les circonstances providentielles ou le prochain, l'intervention divine se manifeste plus encore en cette « visite » intérieure par laquelle Dieu « coopère » à l'effort de la volonté et le dirige (94). La spiritualité parfaite de l'être divin explique, la possibilité d'une telle interventtion. « Seul être incorporel », Dieu seul peut résider « tout entier partout et en tous », « inspecter et explorer les pensées de l'homme, ses mouvements intérieurs, le sanctuaire même le plus secret de son esprit » (95). De cette assistance découle pour le moine, avant tout, la nécessité d'une profonde humilité. Les deux derniers Livres des *Institutions* ne font que dénoncer dans toutes leurs ruses contraires à cette vertu essentielle, la vaine gloire et l'orgueil. Subtils, tenaces, multiformes, ces deux vices font une guerre acharnée aux plus parfaits eux-mêmes.

C'est une tyrannie insupportable et destructrice qu'exerce l'or-

(90) Col. XXI, 22, P. 595, PL. 1198.
(91) Col. XIII, 18, P. 395, PL. 946.
(92) Ibid.
(93) Conf. III, 12, P. 84, PL. 575.
(94) Instit. XII, 16, P. 216, PL. 451. Col. III, 12, P. 84, PL. 575. On sait que l'expression : « Domine nobis cooperante » chez Cassien n'est pas à prendre exactement au sens de *grâce coopérante* chez S. Augustin.
(95) Col. VII, 13, P. 192, PL. 683.

gueil sur l'esprit du moine quand il s'en empare. Cassien assigne pour origine à ce vice cette confiance en soi, maladie de l'esprit (mens) qui s'appuie sur la seule ressource de son libre arbitre. Témoin Lucifer, nous dit-il; comblé de splendeur et de gloire, il n'a point voulu reconnaître qu'il les devait à son Créateur et non à la puissance de sa nature. « Abandonné de Dieu, dont il croyait n'avoir pas besoin, aussitôt il s'est vu livré à l'instabilité, à l'agitation, à la faiblesse et il a perdu ce bonheur dont Dieu l'avait gratifié » (96). L'abus du libre arbitre, loin de nous octroyer la liberté vraie, nous l'enlève et nous assujettit au pire esclavage. Aussi Cassien recommande-t-il avec une insistance jamais lasse l'humilité : humilité en face du prochain, celle qui fructifie en vertus d'obéissance et de charité fraternelle; humilité en face de Dieu qui s'exprime surtout par l'action de grâces (97).

Ces thèmes, regardés aujourd'hui comme classiques, soulignent donc l'étroite dépendance qui règne entre la pureté de cœur et la liberté. Elles s'identifient, s'il est vrai, comme le veut Cassien, que tout ce qui « agite » notre cœur le tyrannise. N'est-ce pas le problème fondamental de la « spiritualité » qui se trouve ici engagé? Nous voyons ses conditions et ses exigences analysées par les premiers ascètes chrétiens avec une acuité et une rigueur qu'on peut dire définitive sur le plan de la vie pratique. Cassien reflète exactement leur pensée.

On trouverait comme la contre-partie de ce qu'il nous a enseigné jusqu'ici dans le soin qu'il prend singulièrement de restreindre l'action du démon sur la vie du moine. Evagre identifiait presque cette influence avec celle des passions (98). Cassien se le rappelle peut-être lorsque l'abbé Serenus oppose deux formes de la possession diabolique et qu'il juge celle de l'âme ligotée par les vices et les voluptés bien pire que la possession corporelle (99). Cassien, cependant, se montre plus particulièrement soucieux de limiter les pouvoirs du démon et d'accroître la confiance du moine en ses moyens de défense.

Contre tout dualisme manichéen, l'auteur des *Conférences* définit nettement la situation du demon vis-à-vis de Dieu. Il n'y a qu'un seul Créateur de toutes choses. Pour un chrétien fidèle aux Ecritures, là n'est pas la difficulté. Cassien s'applique surtout à corriger toute exégèse qui imputerait à Dieu l'origine du mal. La volonté perverse

(96) Instit. XII, 4, P. 208, PL. 426.
(97) Instit. XII, 15, P. 215, PL. 450. Ibid. 18, P. 219, PL. 454.
(98) Cf. M. Viller, RAM 1930, p. 181.
(99) Col. VII, 25, P. 203, PL. 702.

de la créature douée du libre arbitre en est l'unique responsable (100). Elle n'en demeure pas moins assujettie au souverain domaine de Dieu. Aussi les pouvoirs des démons sont-ils strictement limités à ceux que Dieu leur concède (101). Mais ils se voient réduits encore par la puissance conquérante de la croix rédemptrice. On ne connaissait plus à l'époque où vivait Cassien les combats atroces que Satan livrait à découvert; les anciens en gardaient seuls le souvenir. Le temps était passé où, dans les monastères, les moines se relayaient la nuit sans interruption pour écarter de leurs frères endormis ses assauts furieux (102).

L'ascète qui lisait la Conférence de l'abbé Serenus y trouvait de quoi se prémunir contre un pessimisme débilitant. Cassien lui rappelait qu'une lutte suppose une victoire possible : où la partie est jouée d'avance, pourrait-on parler de combat? La faiblesse de l'homme a sa réplique dans la faiblesse de son adversaire. Ni les peines, ni les sueurs, ni les déboires ne sont épargnés au démon, l'Ecriture en fait foi (103). Mais, en outre, l'action démoniaque est loin de pouvoir atteindre nos facultés spirituelles aussi profondément que le fait Dieu. Tout accès direct leur est interdit.

Ainsi notre libre arbitre reste-il pleinement sauf dans son exercice. Tentateur, le démon suggère le mal, il ne peut nous contraindre à le commettre. Nous ne péchons pas malgré nous (104).

Notre âme et l'esprit mauvais sont pourtant apparentés par leur nature immatérielle. Il peut donc agir de quelque façon sur elle.

De lui émanent certaines de nos pensées. Cassien n'insiste pas assez sur ce fait pour nous dire comment il s'explique. Il nous apprend que le démon cherche à nous bouleverser soit par l'attrait des vices, soit quand il se transfigure en ange de lumière (105).

Ne croyons pas qu'il puisse entrer dans la substance de l'âme. C'est là un privilège divin. Dans les cas de vraie possession Cassien suppose que, par l'intermédiaire du corps, le diable parvient à remplir l'intelligence d'obscurité et d'inconscience. La vigueur de l'âme serait, à son avis, comme dispersée dans certains membres et la possession agirait à la manière de l'ivresse, de la fièvre, de l'engourdissement ou de semblables « vices », paralysant comme eux l'esprit. De la faiblesse du corps dépendrait dans ce cas la puissance du diable (106).

(100) Col. VIII, 6-7, P. 222; PL. 730.
(101) Col. VII, 22, P. 201, PL. 698.
(102) Ibid.
(103) Col. VII, 21, P. 198, PL. 695.
(104) Col. VII, 22, P. 201, PL. 699.
(105) Col. I, 19, P. 27, PL. 508. Cf. Wrzol, *Divus Thomas*, 1918, p. 435.
(106) Col. VII, 12, P. 192, PL. 681 : « Nec enim per aliquam animae

Pas davantage celui-ci ne peut percevoir directement dans l'âme le succès de la tentation. Il le connaît par les dispositions physiques, les paroles, les actions où s'expriment nos pensées (107). Il se conduit à la manière des voleurs qui usent de sable fin pour découvrir dans l'obscurité la nature des objets qu'ils convoitent. « Les démons, pour explorer les trésors de notre cœur, jettent le sable fin de leurs suggestions mauvaises et le retentissement que, selon les cas, ils perçoivent dans notre sensibilité, comme le tintement qui sortirait du plus profond d'une chambre, leur donne à connaître ce qui est caché au sanctuaire de l'homme intérieur » (108).

Les vrais points d'attaque des démons, ce sont les passions (109). C'est autour d'elles, avec leur connivence, que s'organise la tactique des démons. Chacun d'eux, en effet, a comme sa spécialité. « Les uns se plaisent aux impuretés, aux fanges de la passion, d'autres s'appliquent plus particulièrement aux blasphèmes ; d'autres à la colère et aux furieux transports. Ceux-ci se repaissent de tristesse, ceux-là sont captivés par la vaine gloire et l'orgueil. Chacun d'eux cherche à faire pénétrer dans le cœur des hommes le vice où il trouve lui-même sa joie. Cependant, ils ne versent pas tous à la fois leurs poisons, mais tour à tour, selon que le temps, le lieu ou les dispositions du sujet y invitent » (110). Evagre observait déjà qu'il peut y avoir contradiction entre l'objet de deux passions. A sa suite, Cassien nous avertit que les « démons respectent entre eux les temps et l'ordre de succession ; ils sont connus pour s'attacher à certains lieux spécialement et pour en faire leur habituel séjour ». Vaine gloire et désirs impurs, en effet, orgueil de l'esprit et gourmandise, sourire de fatuité et irritation de colère ne peuvent aller de pair (111).

Une alliée du démon, c'est la tiédeur. La croix rédemptrice, certes, a bien pu faire cesser ici-bas les violences de l'enfer. « Toutefois,

deminutionem, sed per corporis debilitatem hoc evenire manifesta ratione deprehenditur, cum scilicet in illis membris in quibus vigor animae continetur immundus spiritus insidens eisque importabile atque inmensum pondus imponens obscuritate taeterrima intellectuales ejus obruit atque intercipit sensus... »

(107) Col. VII, 15, P. 194, PL. 687. Cf. Evagre, *Cap. pract.* 47, PG. 40, 1245.

(108) Ibid. XVI, P. 195, PL. 691, Trad. Pichery. Cf. Evagre, *Cap. pract.* 47, PG. 40, 1245.

(109) Col. I, 19, P. 28, PL. 509 : « Ex diabolo vero cogitationum nascitur series, cum subvertere nos... vitiorum oblectatione... conatur ». Cf. Viller, *art. cit.* p. 181.

(110) Col. VII, 17, P. 195, PL. 691.

(111) Col. VII, 19, P. 196, PL. 693. Cf. Evagre, *Cap. pract.* 58, PG. 40, 1248.

pense l'abbé Serenus, peut-être notre négligence a-t-elle rendu les démons plus paresseux à l'attaque : ils dédaignent de s'en prendre à nous avec la fureur dont ils se mesuraient naguère aux « soldats du Christ parfaitement aguerris » (112). Et l'abbé de Marseille de nous apprendre avec quels ménagements il fallait désormais retenir les moines dans leurs cellules et les empêcher de courir à des vices grossiers.

Par contre, la sainteté est pour les vaincre une arme irrésistible, bien supérieure à la magie. Témoin l'exemple de S. Antoine contre lequel deux magiciens tentèrent en vain de déchaîner l'armée diabolique. Vaincus, ils demandèrent à se faire chrétiens. Le saint avoua qu'à l'heure où ils exerçaient leurs sortilèges, des pensées tristes l'assaillaient. Ses signes de croix, son humble prière avaient repoussé leurs assauts. « Les démons, conclut Cassien, n'ont pas d'entrée dans une âme à moins de l'avoir destituée de toutes les saintes pensées et dépouillée de sa ferveur spirituelle » (Contemplatio spiritualis) (113).

C'est donc bien une guerre libératrice que mène le « soldat du Christ ». Les passions, ces maladies de l'âme, ce tissu, où cherchent à nous enserrer les démons (114) en sont les positions centrales. Dieu cependant combat avec les siens. Par lui les germes de vertus déposées en sa créature s'ouvrent et atteignent leur maturité (115). L'optimisme, dès lors, est une garantie de la victoire. Celle-ci ne peut-être que la pureté du cœur où les vertus ont repoussé les vices. C'est elle qui assure la liberté de l'âme. Le libre arbitre dont elle émane, nous l'avons vu, peut dévier de son objet véritable et nous conduire au pire esclavage. S'il demeure conforme à sa fin, où donc nous mène-t-il ? Telle est la dernière question que nous voudrions résoudre en suivant Cassien.

IV

Discrétion, modération, ces deux bases de la pureté de cœur impliquent l'idée d'une norme qu'il faut réaliser. Le Stoïcisme la fixait dans la conformité à la nature. C'est donc ici qu'il nous est possible de situer exactement l'idéal du christianisme en face de celui que proposaient à l'homme les philosophies païennes.

(112) Col. VII. 23, P. 201, PL. 700.

(113) Col. VIII, 18-19, P. 234, PL. 754. Je traduis : contemplatio spiritalis, par : ferveur spirituelle. Il ne s'agit évidemment pas ici de « l'oraison et de la contemplation spirituelle » (trad. du Sieur de Saligny, Paris 1665, p. 327) Dom Pichery dit : puissance spirituelle. On doit rapprocher : contemplatio virtutum (Col. XII, 11, P. 352, PL. 890).

(114) Col. VII, 25, P. 203, PL. 700 : « eorum scilicet vitiis ac voluptatibus involuti ».

(115) Col. XIII, 12, P. 380, PL. 929.

Cassien s'est expliqué sur l'existence d'une loi naturelle dans un passage où il traite de la responsabilité. A Germain qui demande comment justifier le châtiment des hommes par le déluge, l'abbé Serenus accorde que sanction suppose précepte. Aussi Dieu n'a-t-il pas créé l'homme sans insérer dans son cœur une loi intérieure dont, en même temps, il lui donnait la connaissance. Celle-ci, par la licence, par l'abus de pécher a en quelque manière été « corrompue ». La Loi Mosaïque fut donc comme un remède offert du dehors par la bonté du Créateur. Retraçant cette loi intérieure, elle est comme un bon pédagogue chargé d'instruire des disciples et de les maintenir par une crainte salutaire dans la discipline que leur prescrivait déjà la nature (116).

Des saints, dont les noms se lisent dans l'Ecriture, s'y sont montrés fidèles avant que ne fût promulgué le décalogue écrit. La Loi évangélique, de son côté, ne doit pas être conçue comme une correction tardive que le Créateur ferait subir à son œuvre. Parole impie qui était prononcée par les détracteurs de l'Ancien Testament. La Loi Nouvelle ne rectifie pas, elle ajoute. S'il n'avait violé la loi intérieure, l'homme n'avait que faire d'une loi écrite ; mais pour accepter des préceptes de perfection, ne fallait-il pas qu'il commençât par obéir aux exigences de la nature? (117). L'antithèse des deux Lois est poussée plus à fond dans la Conférence XXI. L'abbé Théonas, y lisons-nous, avait abandonné la vie conjugale pour se livrer librement à la poursuite de l'idéal évangélique. Personnage réel, sans doute, mais dont la vie est un symbole où s'incarne un enseignement (118). L'abbé Jean, qui l'avait entraîné sur la voie plus parfaite, lui avait appris par des exemples de l'Ancien Testament que la véritable justice ne se contente pas d'un strict accomplissement du précepte obligatoire : « Le transgresser, c'est inévitablement se rendre coupable ; l'observer, ce n'est pas encore atteindre au sommet de la perfection » (119). Celle-ci, en effet, suppose d'abord une fin supérieure. La Loi mosaïque visait à nous faire obtenir des bienfaits temporels de Dieu ; la loi de l'Evangile se fonde surtout sur la promesse des récompenses éternelles. De plus, l'une suppose une sorte de contrainte : elle est obligatoire ; l'autre est un conseil qui se propose à

(116) Col. VIII, 23, P. 241, PL. 761.
(117) Col. VIII, 24 P. 243, PL. 765.
(118) Pour voir une trace d'encratisme dans le choix de ce personnage, il faudrait négliger les réserves de Cassien : « Nemo autem existimet nos haec ad provocanda conjugiorum divortia texuisse, qui non solum nuptias minime condemnamus verum etiam apostolicam sequentes sententiam dicimus : honorabile conjugium in omnibus et torus immaculatus... » (Col. XXI, 10, P. 584, PL. 1182).
(119) Col. XXI, 2, P. 574, PL. 1171.

la bonne volonté de chacun. Elle est moins une « règle » (canonice) qu'une « grâce », la grâce évangélique à laquelle tous sont appelés (provocantur), mais dont quelques-uns seulement (hi qui magni sunt) méritent d'être « couronnés » par la perfection de leurs vertus. Les autres, sans doute, paraîtront-ils entièrement éclipsés par la splendeur des premiers : ils sont « petits » et ne peuvent atteindre à « la mesure de la pleine stature du Christ » ; du moins ils échappent aux mesures de malédiction dont la loi est remplie ; le désastre des maux présents (c'est-à-dire des péchés) leur est épargné ainsi que les supplices de l'éternité (120). Ils sont chrétiens, s'ils font strictement ce que la Loi leur prescrit et se rangent ainsi parmi les « hommes honnêtes » ; ils n'atteignent pas à cette richesse, à cet honneur, à cette gloire des parfaits, perspectives auxquelles, cependant, les convient et la grâce et l'invitation du Christ (121). L'idéal évangélique ainsi présenté par l'abbé Jean est donc un idéal de générosité. Où il nous mène, l'abbé Théonas, fidèle aux leçons de son maître, mais nourri par une longue expérience personnelle, va nous l'apprendre.

La loi est nécessaire. Sa contrainte en impose aux âmes ignorantes ou attiédies. L'Eglise en stipulant le jeûne du Carême obéit à cette nécessité et pourvoit au bien de ses membres faibles. Elle ne gêne en rien les parfaits qui vivent « sous la grâce de l'Evangile ». C'est spontanément que leur dévotion dépasse la mesure imposée par la loi. Leur fidélité les place « sous la liberté de la grâce » (Rom., 6, 14). Vous direz que l'Apôtre étend cette liberté à tous les chrétiens et que son mot paraît obscur : sur combien de baptisés la servitude du péché ne pèse-t-elle pas en vérité? L'ordre des choses dont parle l'Apôtre ne se comprend, en effet, que de ceux-là qui ont l'expérience de ce degré de charité supérieure, qui fait comprendre que l'on est « sous la grâce du Sauveur ». Leurs vertus les placent « au-dessus de la Loi ». Non qu'ils la méprisent ou qu'il songent à la violer, mais ses préceptes leur paraissent « petits ». L'ardeur de l'amour divin les possède au point qu'ils ne sont plus séduits par l'attrait des choses viles. Ils n'usent même plus des choses qui leur sont permises. La liberté de leur état par rapport au péché est celle-ci : ils ont arraché jusqu'aux racines d'une volonté mauvaise. Les chrétiens vulgaires se contentent d'émonder les rameaux du péché. Les chrétiens parfaits extirpent de leurs âmes toute affection aux choses temporelles. Chasteté, pauvreté, patience et charité fraternelle, tout les écarte foncièrement du péché. Comment l'illicite les tenterait-ils ? Ils ont renoncé au licite (122). Concluons donc avec l'abbé Théonas : quiconque ne

(120) Col. XXI, 5, P. 577, PL. 1175.
(121) Col. XXI, 6, 7, P. 579, PL. 1178.
(122) Col. XXI, 29-34, P. 604, PL. 1207.

consent à s'assujettir à la plénitude de la perfection évangélique doit savoir qu'il n'est pas « sous la grâce », serait-il baptisé, serait-il moine. Le chrétien pèche deux fois, qui non seulement refuse les préceptes du Christ qu'il juge trop durs, mais ne se soumet pas à la loi de Moïse, au décalogue. Il n'est pas libre de la liberté dont parlent saint Pierre, saint Paul, les disciples du Christ : il ne connaît que la « licence des vices ». La vraie liberté est là seulement où « est le Seigneur » (123).

Pureté, liberté, sont bien la même chose dans l'idéal chrétien. Mais l'exclusion des vices, la liberté intérieure étaient aussi l'idéal du Stoïcien. Pour mesurer ce qui les sépare, il nous faut confronter l'ἀπαθεῖα du Grec avec la *paix* que préconise le disciple de l'Evangile.

A l'idéal qui rend le Stoïcisme inhumain, le réalisme du chrétien substitue d'abord une doctrine de la perfection répondant à la nature réelle de l'homme, où la croyance au péché originel tient une plece capitale. Si les conséquences de la prévarication adamique se reconnaissent à la mobilité incoercible de notre esprit, notre volonté elle aussi en reste affaiblie. Impossible, même au plus parfait d'entre les hommes hormis le Christ (124), d'éviter ces fautes légères qui échappent « par parole, par pensée, par ignorance, par oubli, par nécessité, par volonté, par surprise » : si elles ne conduisent pas « à la mort », elles sont pourtant entachées de quelque malice et ne demeurent pas exemptes de tout reproche (125). C'est dire que la passion n'est jamais parfaitement extirpée. Nous pouvions le pressentir, quand nous exposions l'idée que Cassien se fait de sa nature. En soi elle n'est pas mauvaise et elle peut être bonne : elle est un stimulant indispensable à notre volonté.

Et cependant on nous parle couramment d' « exclure toutes les passions », de les « éteindre ». Comment entendre ces expressions si fortes et si proches du stoïcisme ? (126). Le texte capital pour répondre à cette question, se lit dans la Conférence V : « Le Centurion de l'Evangile nous est une très heureuse figure de l'âme élevée à la perfection. De quelle vertu et constance il était et comment loin de se

(123) Col. XXI, 34, P. 610, PL. 1214.
(124) Col. XXII, 9, P. 627, PL. 1232.
(125) Col. XI, 9, P. 324, PL. 856.
(126) La notion que Cassien se fait de la *chasteté* n'en reste pas moins exagérée. Voici comment il la distingue de la *continence* (Col. XII, 10-11, P. 351, PL. 889) : « Quamobrem donec pulsari nos carnis commotione sentimus, noverimus nos ad castitatis necdum pervenisse fastigia, sed adhuc sub infirmitate continentiae constitutos proeliis fatigari, in quibus necesse est dubios esse semper eventus... Quamobrem perfectio castitatis a laboriosis continentiae rudimentis *perpetua tranquillitate* discernitur... »

laisser emporter à toute pensée qui survenait, il faisait accueil aux bonnes et chassait sans aucune difficulté les mauvaises, selon le jugement de sa prudence, cette allégorie nous le représente : « Moi, qui suis sujet de l'obéissance, j'ai des soldats sous moi ; et je dis à l'un : va, et il va ; à l'autre : viens, et il vient ; et à mon serviteur : fais cela, et il le fait » (127). « Eteindre des passions » c'est donc pour le parfait : « lutter virilement contre les mouvements déréglés de l'âme et les vices », « parvenir à les soumettre à notre autorité », « réduire sous l'empire de la raison la troupe inconstante de nos pensées ». Maîtrise de soi, non pas inhumaine ataraxie. Résultat, non de l'effort volontaire laissé à lui-même, mais victoire qui ne s'obtient que sous « l'étendard salutaire de la croix », par la vertu du Christ.

A ce réalisme très humble s'ajoute l'attrait des plus sublimes aspirations. Ce n'est pas en se repliant sur lui-même, en s'hypnotisant sur sa propre nature, que le chrétien parvient à cette liberté des parfaits. La paix du cœur qu'il convoite, sœur de la pureté (puritas tranquillitasque cordis), n'a point d'analogie avec les choses de la terre. « Dieu seul est immuable, toujours bon, toujours complet, toujours parfait » (129) : il est le Créateur. Le bonheur d'une inviolable et éternelle immobilité n'appartient à la créature que par grâce et par participation à la nature du Créateur (130). La liberté parfaite est l'apanage d'une parfaite spiritualité. Dieu est esprit parfaitement pur : « Seul, il est incorporel » (131). Contre les conceptions simplistes des moines anthropomorphites l'abbé Isaac exalte « l'oraison très pure » dans laquelle le contemplatif suspend toute image corporelle de la divinité, supprime tout souvenir, toute forme, toute apparence d'ordre sensible impropre à la caractériser (132).

Le monde des esprits auxquels l'âme humaine s'apparente, n'est pas un monde de natures incorporelles. Air subtil, beaucoup plus ténu que notre chair, la substance de notre âme doit à sa « corpo-

(127) Col. VII, 5, P. 184, PL. 673, trad. Pichery.

(128) *Ibid.* : « Si igitur nos quoque viriliter adversus perturbationes et vitia dimicantes potuerimus ea dicioni nostrae discretionique subicere ac militantes in carne nostra extinguere passiones vel instabilem cogitationum nostrarum cohortem rationis imperio subjugare ac domnicae crucis salutari vexillo dirissimas adversariarum potestatum turmas a terminis nostri pectoris propulsare, pro tantorum meritis triumphorum ad spiritalis hujus centurionis ordinem provehemur... »

(129) Col. VI, 14, P. 174, PL. 665.

(130) Col. XXIII, 3, P. 643, PL. 1248.

(131) Col. VII, 13, P. 192, PL. 683. La corporéité des esprits autres que Dieu était admise communément à cette époque. Cf. Tixeront, *Histoire des dogmes* III (1912), p. 202-203.

(132) Col. X, 5, P. 290, PL. 824. Cf. RAM. 1935, 266 sq.

réité » ce mouvement perpétuel contre lequel la volonté aidée de la grâce est sans cesse à se raidir et à peiner (133). C'est pourtant de Dieu qu'elle est née ; c'est vers Lui qu'elle aspire à remonter. Le démon ment quand il cherche à l'entraîner vers la terre et vers son royaume. Il n'est pas le père légitime de notre âme que Dieu crée sans intermédiaire (134). Ainsi s'explique qu'elle soit hantée du désir de cette liberté plénière dont la prive le poids du monde matériel. « L'âme pourrait avec assez d'apparence se comparer à un fin duvet ou à une plume légère. Si nulle humidité ne les souille, et les pénètre, la mobilité de leur substance fait qu'au moindre souffle, ils s'élèvent comme naturellement vers les hauteurs de l'air. Que l'eau les atteigne au contraire et qu'ils en soient imprégnés, les voilà tout alourdis... Ainsi en va-t-il de notre âme. Si les vices et les soins du monde ne viennent l'appesantir ou la passion coupable la souiller, soulevée en quelque sorte par le privilège inné de sa pureté, au plus léger souffle des pensée de la foi, elle montera vers les cîmes et désertant les choses d'ici-bas, passera aux célestes et aux invisibles » (135).

Tout l'idéal de la contemplation chrétienne s'exprime en ces lignes. Mais n'est-ce point ainsi que raisonnaient les philosophes néoplatoniciens ? Ce qui éloigne d'eux l'ascète chrétien se mesure chez Cassien au but même qu'il poursuit en écrivant : édifier, entraîner les âmes vers la perfection, non pas à force de syllogismes et de vaine éloquence, mais par la force persuasive des exemples dont il a été le témoin (136). La doctrine de perfection que le christianisme propose n'est pas une doctrine aristocratique dont le vulgaire soit systématiquement écarté. Des contemplatifs ont existé nombreux qui pratiquaient cette « oraison continuelle », image de la vie céleste et des ascètes ont dompté leur chair bien au-delà de ce qui serait humainement croyable. Cassien a vécu parmi eux et il assure que quiconque se met à leur école pourra expérimenter par lui-même la vérité de leurs dires (137).

Un abime, cependant, sépare ces « athlètes du Christ », ces « astres brillants dans la nuit du monde », ces « hommes insignes » de l'orgueil d'un Plotin. Le haut spiritualisme que préconise ce philosophe s'accommode, en réalité, de la confiance en soi et en la seule nature sans attente d'aucun secours, sans demande d'aucune aide pour atteindre les sommets de l'union à Dieu (138). Comment ne serait-

(133) Col. VII, 13, P. 192, PL. 683.
(134) Col. VIII, 25, P. 245, PL. 767.
(135) Col. IX, 4, P. 253, PL. 774, trad. Pichery.
(136) Instit. XII, 19, P. 220, PL. 457.
(137) Cf. en particulier Col. I, Praef. P. 5, PL. 481.
(138) Cf. *Dictionnaire de Théol. Cathol.*, art. Platonisme (R. Arnou), col. 2368.

il pas illusoire ? L'idéal que propose Cassien avec l'Evangile se construit sur l'humilité et l'aveu de son indigence. Il est un don ; il est un amour.

Sur la gratuité de cet idéal, l'auteur de la 3e Conférence s'est exprimé par la bouche de l'abbé Paphnuce. L'appel de Dieu, le don de la grâce ouvre toute vie chrétienne et Cassien en parle avant d'aborder ex-professo le problème de la purification volontaire. Que la voix de Dieu se fasse entendre par une inspiration directe, par l'intermédiaire d'un homme ou par l'enchaînement des circonstances, il importe peu. L'essentiel est d'y répondre et d'y répondre jusqu'au bout (139). Comment cela ? Par l'effort du renoncement (139 *bis*). Renoncement extérieur, sans doute. Mais c'est trop peu de chose, si le cœur ne tente de se dégager. Plus que des biens matériels, c'est des vices et des affections mauvaises qu'il faut se dépouiller. Alors seulement nous donnerons quelque chose de nous-mêmes. Et pourtant, ce second degré n'a de sens que s'il tend, nous ayant vidé du monde mortel, à nous remplir de la pensée des biens futurs, du désir des réalités éternelles. Alors c'est la charité et son cortège de vertus qui habitent notre cœur. La pureté qui va ainsi croissant atteindra dans le ciel son point culminant : elle y sera perpétuelle, totale (140). Volonté et intelligence se concentreront désormais pour toujours dans l'acte même de leur union avec celui qui est un par essence. Cet acte sera, dans sa perfection, le « regard » de la contemplation (141). Ici-bas, le sommet qu'atteint la pureté de cœur ne se touche que de façon transitoire dans « cet acte sublime du ravissement où le travail de la grâce et l'exercice de la contemplation ont si bien limé tout sentiment et disposition terrestre... que l'âme n'a plus conscience de son vêtement de chair ni du lieu qu'elle occupe » (142), Expérience, certes, que nul ne s'explique s'il ne l'a

(139) Col. III, 4, P. 69, PL. 561.

(139 *bis*) Sur l'emprunt à Evagre de la doctrine des trois renoncements, cf. R. Reitzenstein, *Historia Monachorum und Historia lausiaca*, Göttingen, 1916, p. 124-142.

(140) Col. I, 10, P. 17, PL. 495 : « Donec ergo in hoc mundo inequalitas ista grassatur, erit haec actio necessaria et utilis exercenti, restituens quidem bono affectui et piae voluntati retributionem hereditatis aeternae : ipsa vero in futuro saeculo parilitate regnante cessabit, cum jam non fuerit inaequalitas propter quam haec debeant exerceri, sed cuncti ab hac multiplici, id est actuali operatione ad caritatem Dei et divinarum rerum contemplationem perpetua cordis puritate transibunt ».

(141) Col. I, 8, P. 15, PL. 492 : « a quorum contemplatione consendens is qui adhuc in profectu positus est ad illud quoque quod unum dicitur, id est Dei solius intuitum ». Quand il parle du ciel, Cassien ne dit jamais : visio, mais contemplatio. Cf. Col. I, 15, P. 25, PL. 505.

(142) Col. III, 7, P. 75, PL. 567.

éprouvée lui-même, car Dieu seul en a l'initiative. Mais il est aussi un état, quatrième degré de la pureté, dont Dieu dispose à son gré. Car s'il l'accorde à l'âme après qu'elle s'est parfaitement renoncée selon les trois degrés précédents, il en est cependant l'unique dispensateur : ni la vertu, ni l'effort de l'ascète ne sauraient y atteindre. Ici-bas, c'est déjà l'expulsion de toutes les passions, l'image de cette terre promise où ne germent ni les épines ni les chardons du vice, de la béatitude de l'au-delà. C'est là proprement cette « pureté théorique » dont il est parlé dans la Conférence XIV (143), cette « sainteté » qui est « une chasteté consommée », la paix qui est le « lieu de Dieu », le sommet des vertus (144).

La gratuité même d'un don aussi sublime implique qu'il n'est pas la perfection essentielle. La pureté de cœur ici-bas ne se réalise qu'exceptionnellement dans l'acte très simple de la contemplation qui rappelle l'attitude de Marie aux pieds du Sauveur. Mais il est un autre bienfait de cette pureté que Dieu ne refuse jamais : la transparence de l'âme à elle-même par laquelle elle se juge et discerne son vrai bien. Les âmes imparfaites sont semblables à des hommes dont les yeux sont malades et qu'on introduit dans une chambre remplie de meubles et d'objets variés : ils les palpent grossièrement des mains sans presque les voir. Les saints, au contraire, tout appliqués à la perfection, saisissent au plus profond d'eux-mêmes ces riens que l'œil de notre âme quand il est enténébré ne devine pas. C'est pourquoi ils se jugent impitoyablement et s'accusent de la moindre de leurs négligences (145). Ainsi Cassien nous conduit-il enfin à l'idée de *conscience.* Le mot est fréquent sous sa plume. La chose, nous avons pu le voir, ne lui a pas échappé : discrétion, mesure, connaissance de la loi naturelle et de l'idéal évangélique comme normes de vie, ce sont pour lui les éléments de la bonne conscience. Sa condition ? La charité. Cassien, en effet, lui consacre un chapitre de sa conférence sur la perfection. La charité assure à la conscience sa liberté et sa persévérance dans le bien. La crainte des châtiments, le désir des récompenses, autant de motifs qui entravent la liberté véritable. S'attacher au bien pour l'amour de lui-même, tel est le motif d'une parfaite charité, qui nous donne cette rectitude inébranlable hors de laquelle il n'est point d'union divine parfaite ici-bas. Que les hommes soient présents ou non, peu importe au parfait. L'affection qu'il a pour la vertu imprégne son âme jusqu'aux moelles : il atteint à la plénitude de l'adoption divine. La conscience, arbitre de ses actes et de ses pensées l'accompagne partout et le rend comme invulnérable (146).

(143) Col. 14, 9, P. 407, PL. 966. Cf. RAM, 1935, p. 260.
(144) Col. XII. 11, P. 351, PL. 889.
(145) Col. XXIII, 6, P. 649, PL. 1254.
(146) Col. XI, 8, P. 320, PL. 854.

Ainsi donc la pureté et la liberté du chrétien ne se rencontrent et ne s'intègrent que parce qu'elles sont l'une et l'autre charité : amour pour Dieu reçu de Dieu. Témoin et juge, la conscience n'est pas seulement l'inspiratrice du remords qui lui dévoile ses souillures et l'en reprend. Elle assiste, émerveillée, à l'œuvre que Dieu accomplit dans ses saints : œuvre si belle, bienfaits si purs que l'homme est impuissant à les traduire en son langage matériel (148). C'est là, en effet, dans les « retraites » de sa conscience, que réside le Seigneur lui-même. Arbitre et président des jeux où l'âme s'exerce et combat, le chrétien doit respecter sa présence. Qu'est-ce que la pureté du corps, si la pureté du cœur ne brille « au-dedans », dans le sanctuaire où rien n'échappe ni à Dieu ni aux anges ? (149).

« La charité ne consiste (ici-bas) que dans la pureté de cœur » (150). Simple formule où se mesure de quelle altitude l'idéal chrétien surplombe celui des philosophies parmi lesquelles il fleurissait. Pas même deux siècles de monachisme y condensent l'expérience de leurs plus grands Solitaires et leurs nombreux Cénobites. Elle est définitive. La tradition occidentale postérieure ne fera que s'en nourrir en l'approfondissant. A Cassien revient la gloire de la lui avoir apportée, d'en avoir inventorié les richesses, d'avoir su la faire apprécier, de génération en génération, par les ascètes les plus authentiques du christianisme. Ni ses exagérations spéculatives, ni l'imprécision de son vocabulaire et de certains de ses concepts ne peuvent faire oublier qu'il synthétise dans ses deux ouvrages le meilleur de la « spiritualité » évangélique.

M. OLPHE-GALLIARD.

(147) Col. XX, 5, P 558, PL 1154.
(148) Col. XII, 2, P. 335, PL. 870.
(149) Instit. VI, 9, P. 120, PL. 278. Cf. *Ibid.* V, 21, P. 99, PL. 239 : « Labor enim carnalis spiritus contritioni conjunctus acceptissimum Deo sacrificium dignumque sanctitatis habitaculum puris mundisque recessibus exhibebit. Ceterum si corporaliter jejunantes perniciosissimis animæ vitiis implicemur, nihil nobis proderit carnalis adflictio pretiosiore parte pollutis, per eam scilicet substantiam delinquentibus nobis ; qua efficimur habitaculum spiritus sancti. Non enim tam corruptibilis caro quam cor mundum habitaculum Deo templumque spiritus sancti perficitur. Oportet ergo exteriore homine jejunante interiorem quoque similiter cibis noxiis temperare, quem praecipue exhiberi mundum Deo ut hospitem in se Christum recipere mereatur ».
(150) Col. I, 6, P. 12) PL. 488.

LE P. ALONSO SANCHEZ

MISSIONNAIRE DES ILES PHILIPPINES (1542-1593)

ET LA LETTRE DU P. CLAUDE AQUAVIVA SUR L'ORAISON

(8 MAI 1590)

La lettre du P. Claude Aquaviva, adressée à toute la Compagnie de Jésus, « *Quis sit orationis et poenitentiarum usus in Societate iuxta nostrum Institutum?* » a toujours été considérée par les jésuites comme un des joyaux de leur littérature spirituelle.

C'est un document capital, écrivait tout récemment encore le P. Dudon (1), parce qu'il survient après des mesures prises par le général précédent, Everard Mercurian, au sujet de la contemplation telle que la comprenaient les jésuites espagnols Balthasar Alvarez et Antonio Cordeses ; et aussi parce que Claude Aquaviva se propose de dirimer une controverse du moment et qui divise quelques supérieurs de la Compagnie.

Le P. Dudon ne précise pas quelle est cette controverse « qui divise quelques supérieurs de la Compagnie », et pour cause, parce que, comme tous ses prédécesseurs du XIXe et du XXe siècle (2), il antidate la lettre importante. Comme vient de le démontrer le P. Coemans (3), celle-ci n'a pas été écrite en 1599 (suivant une erreur du texte imprimé à Rome en 1615), mais neuf années auparavant,

(1) *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique* (en abrégé : *Dict. Viller*). fasc. 3, 1934. *Aquaviva* (Claude d'), col. 831-833.

(2) Peut-être pas tous cependant, car le P. Watrigant, rééditant en 1922 le « *Jubilum Societatis Jesu seculare...* 1640 » du P. Max. Sandaeus dit « 1590 » (*Collection de la Bibliothèque des Exercices*, n° 77-78, p. 64, note).

(3) *Archivum historicum Societatis Jesu* (en abrégé : AHSJ), t. IV, 1935, 125-126.

en 1590, ainsi qu'il ressort du document autographe conservé aux Archives de la Compagnie de Jésus. Cette différence de date n'est pas sans importance; en effet, non seulement elle vieillit la circulaire du P. Aquaviva en la rapprochant des mesures prises par le P. Mercurian au sujet de Balthasar Alvarez et d'Antonio Cordeses (4), mais elle la replace dans un contexte particulièrement émouvant, au moment des pires épreuves du cinquième généralat. De plus, le P. Coemans, en rappelant un texte oublié de l'Histoire de la Compagnie de Jésus par le P. Sacchini, a rattaché ce document si important à l'intervention d'un des jésuites les plus surprenants du XVI[e] siècle, le P. Alonso Sanchez. Ce personnage, bien connu de tous ceux qui ont étudié les Annales des îles Philippines et de l'Extrême-Orient, n'est pas ignoré non plus des chroniqueurs de la Compagnie de Jésus en Espagne, mais les Dictionnaires ou les Revues de spiritualité ne l'ont mentionné que très incidemment. Désormais, il semble qu'on ne pourra plus retracer l'histoire de l'oraison et de la retraite, sans expliquer au moins brièvement le rôle parfois étrange de ce missionnaire. En nous servant des documents jusqu'ici publiés, nous voudrions essayer de définir un peu moins incomplètement les théories spirituelles du P. Alonso Sanchez, leurs répercussions sur l'apostolat de la Compagnie de Jésus et leur influence inattendue sur la rédaction de la lettre du P. Aquaviva.

1. *Le P. Alonso Sanchez, un jesuite « récollet » au Mexique et en Extrême-Orient.*

A première vue, la biographie du P. Alonso Sanchez, semble appartenir surtout à l'histoire politique, et, pour ce motif, les contradictions que ce jésuite a rencontrées de son vivant se retrouvent chez les historiens après sa mort. Loué démesurément et presque porté jusqu'aux nues par certains de ses panégyristes [le P. Colin entre autres, auteur d'une histoire justement estimée des îles Philippines (5), et le rééditeur moderne du P. Colin, le P. Pastells (6)], il

(4) Les décisions ayant été prises en 1577 et promulguées en 1578-1579, il s'écoula environ douze ans seulement (et non vingt-et-un, comme on le pensait communément entre ces deux épisodes). Cf. *Dict. Viller*, fasc. 2. *Alvarez* (Balthasar), col. 405-406.

(5) Colin, *Labor evangelica de los obreros de la Compania de Jesus, en las islas Filipinas*... rééditée par le P. Pastells, Barcelone, 1900-1902.

(6) *Catalogo de los documentos relativos a las Islas Filipinas existentes en el Archivio de Indias de Sevilla por D. Pedro Torres y Lanzas precedido de una Historia general de Filipinas por el P. Pablo Pastells.* Barcelone (en abrégé, *Pastells*). Nous utiliserons les quatre premiers tomes de cette Histoire où sont incorporés beaucoup de documents.

est sévèrement apprécié par d'autres alors même qu'ils reconnaissent les éminents services rendus par lui à la Compagnie en Espagne [très particulièrement par le P. Astrain (7) dans son histoire classique de l'Assistance d'Espagne]. Sans omettre complètement ce qui a trait à l'activité « séculière » du P. Sanchez (8), nous nous attacherons ici principalement à ce qui intéresse directement la spiritualité.

L'on n'ignore pas qu'un petit groupe de jésuites espagnols, spécialement dans la province de Tolède, se réclamant à tort de l'exemple de S. François de Borgia et s'appuyant sur l'autorité de personnages en vue comme le P. François Vasquez, recteur du noviciat de Montilla, avait constitué une sorte de plan rigoriste de solitaires ou de « récollets ». Leur influence était très active lorsque le jeune Alonso Sanchez, bachelier en philosophie d'Alcalà, entra dans la Compagnie (8 juin 1565) (9).

Certains se plaignaient que l'esprit primitif de la Compagnie, se fût perdu, qu'il n'y eût plus de mortification, etc. Beaucoup de jeunes novices et d'étudiants, entendant ces regrets et ces lamentations, conçurent le désir d'imiter les pénitences extraordiuaires que, plusieurs années auparavant, avaient pratiquées certains des premiers Pères. De Salamanque, un informateur du P. Général écrit qu'on recherche des modes affectés, « même en public, ce qui a fait rire à Alcalà » (lettre du 31 août 1568). S. François de Borgia intervint personnellement auprès du provincial de Castille, le P. Carrillo, pour mettre un terme à ces « extravagances » (lettre du 6 juillet 1568 (10).

Alonso Sanchez, plus âgé que la plupart de ses co-novices, parcourut rapidement les étapes habituelles de la formation d'un jésuite;

(7) A. Astrain, *Historia de la Compañia de Jesus en la Asistencia de España*, Madrid, t. II, p. 446-7, 447-453, t. IV, p. 81, etc (en abrégé : *Astrain*).

(8) Nous avons déjà caractérisé brièvement cette action politique du P. Sanchez en ce qui concerne la Chine dans notre ouvrage *Aux Portes de la Chine. Les Missionnaires du XVI*e *siècle*, Tientsin, 1933, p. 162-164, 180-181, 189-192. Nous y reviendrons, pour l'ensemble de l'Extrême-Orient, dans un livre que nous préparons sur le rôle évangélique des îles Philippines en Extrême-Orient.

(9) D'après le P. Pastells, Sanchez serait né en 1535 à Mondejar, province de Guadalajara, d'une famille de cultivateurs; il étudia quatre ans la philosophie à Alcalà avant d'entrer dans la province de Tolède (Pastells, t. II, p. CXXXV). Si nous en croyons une lettre de mars 1574 (Astrain, t. III, p. 532), il aurait eu alors 32 ans; il serait donc né en 1542, et c'est cette date que nous adoptons pour sa naissance. Le P. Sommervogel (t. VII. col. 520) dit « 1547 », nous ignorons pourquoi.

(10) Astrain, t. II, p. 457-459. Sanchez prononça ses premiers vœux en 1567 (Pastells, t. II, p. XXXV).

le 3 mars 1571, étant déjà prêtre, il prononça les trois vœux solennels et il fut nommé peu après recteur du petit collège de Navalcarnero (11). Ce que fut son administration, un de ses admirateurs l'a écrit au Général de la Compagnie (21 mars 1574).

Le Recteur... a bonne santé, quoiqu'il soit un peu faible de la poitrine. A mon avis, c'est le plus rare esprit que j'aie vu, car il est aussi bien au fait de ses études maintenant qu'au moment où il les achevait, il y a quatre ans; il possède un grand talent pour la prédication et il y a quelque inclination, [il est bien doué aussi] pour traiter avec le prochain et pour le gouvernement. Tenace et courageux (recio y fuerte) en n'importe qu'elle entreprise; grand zélateur de l'Institut de la Compagnie, très solide et fondé (macizo) dans l'essentiel de la vie religieuse. Zèle extrême des âmes, voulant que tous accomplissent ce qu'exigent leurs offices et leurs ministères. Non seulement mortifié pour lui-même, mais désireux de voir chez les autres cette vertu dont il est extrêmement ami. Il est très affable et de grande facilité de rapports, grandement obéissant, humble, pauvre, chaste. Il a beaucoup de disposition pour les lettres, c'est un grand poète en castillan. Finalement, je pense dans le Seigneur qu'il est apte pour beaucoup plus que ce qu'il fait à présent, tant il est capable (12).

Ces éloges ne semblent pas avoir beaucoup impressionné le P. Général, Mercurian, ou plutôt ils paraissent avoir provoqué son inquiétude : bien loin qu'on ait confié au P. Sanchez des charges où il ferait paraître toutes ses qualités, en cette même année 1574 on le déplaça de son poste de Recteur de Navalcarnero pour lui faire enseigner la grammaire au collège de Caravaca où il demeura, dans cet humble office, durant près de cinq ans (13). Aucun des documents que nous possédons ne précise avec certitude le motif de ce changement, mais il n'est peut-être pas malaisé de le deviner. Rappelons-nous les circonstances historiques : le P. Mercurian et beaucoup d'autres jésuites à Rome craignaient que l'esprit vrai et propre de la Compagnie de Jésus ne fût en péril dans certains collèges ou résidences d'Espagne (14). Le P. Antonio Cordeses venait de prendre en 1574 le gouvernement de la province de Tolède; à Alcala, il avait

(11) Ce collège de Navalcarnero fut un de ceux que la 3e Congrégation générale (qui élut Mercurian, 23 mars 1573) proposa de supprimer (Astrain, t. III, p. 20); en 1576, il était transformé en noviciat (*ib.*, p. 26).

(12) *Lettre* du P. Hernando de la Cadena, consulteur (Astrain, t. III, p. 532-533).

(13) Pastells, t. II, p. CXXXV. Le P. Sanchez aima ces modestes fonctions : « Je préférerais, dira-t-il plus tard, enseigner la grammaire » (*ib.*, p. CXXXVI).

(14) Dudon, *Les leçons d'oraison du P. Balthasar Alvarez*, RAM, 1921, t. 2, p. 51.

prêché en particulier à chacun des quatre-vingt jeunes religieux sa méthode particulière d'oraison. Une dénonciation fut envoyée à Rome par le P. Antonio Ramiro. « Je redoute dans la province, y disait-il, l'oraison de « l'esprit de chartreux », et je demande un visiteur » (15). Le P. Mercurian prit fort au sérieux la plainte et il exigea impérativement que le P. Cordeses se ralliât à la voie commune des Exercices. Rien ne semble prouver que le P. Alonso Sanchez ait adopté les vues spéciales des PP. Alvarez ou Cordeses sur la manière de faire oraison, mais il participa certainement à cet esprit hérité du Bienheureux Jean d'Avila [« esprit avilin », disaient quelques-uns] qui poussait certains jésuites d'Espagne à mener une vie plus austère et plus retirée (16). Il avouera plus tard en Chine au P. Valignano « qu'il a reçu [à ce sujet] des pénitences du P. Everard [Mercurian] de sainte mémoire » (17) ; c'est aussi ce qui dût provoquer son éloignement du poste de Recteur de Navalcarnero. Au printemps de 1579, Alonso Sanchez, ayant été désigné pour les provinces d'Amérique, se rendit avec de nombreux missionnaires au Mexique.

Là, nous dit le P. Astrain, en se basant sur les documents d'archives (18), sa présence introduisit un germe léger de désunion... Il se livrait à de longues oraisons, à beaucoup de recueillement et de pénitence Il ne se contenta pas de suivre tout seul ce chemin, il en persuada d'autres et partiellement le provincial lui-même (Pedro Sanchez), d'où il résulte qu'en s'appliquant beaucoup à l'oraison, quelques-uns se retiraient plus que de raison, des relations avec le prochain... Le Général de la Compagnie, Aquaviva, écrivit en ces termes au successeur du P. Pedro Sanchez (Avril 1581) : Je pense que Votre Révérence a entendu parler du nouveau mode de recueillement, d'oraison et de pénitence extraordinaire que l'on dit adopté par le P. Alonso Sanchez. Ce qu'il y a de pire, c'est qu'il y a eu contagion chez quelques-uns des nôtres, et entre autres le P. Pedro Sanchez. Et non content de cela, (le P. Alonso) l'a enseigné et prêché en public,

(15) Dudon, *Les idées du P. Antonio Cordeses sur l'oraison*, RAM, 1931, t. 12, p. 108.

(16) Astrain, t. III, p. 54, 92-98, 533.

(17) *Opere storiche del P. Matteo Ricci*... éditées par le P. Tacchi Venturi, t. I, Macerata, 1911, p. 146; en note.

(18) Astrain, t. III, p. 532-533. Le nouveau Provincial auquel le P. Aquaviva adressa ses recommandations, n'était autre que le P. Juan de la Plaza qui, après avoir été maître des novices à Tolède, recteur à Grenade et provincial de Tolède, était parti en 1573 pour le Pérou où il était devenu provincial après le 31 mai 1575. Plaza était cité par le P. Cordeses comme une de ses « autorités » pour promouvoir sa méthode particulière d'oraison (Dudon, *Les idées du P. Antonio Cordeses sur l'oraison*, RAM, 1932, t. 13, p. 30. — Sur le P. Plaza on peut encore consulter Astrain, t. III, p. 127, 157-172, t. IV, p. 388).

ce dont j'ai éprouvé grande peine comme d'une chose qui peut faire tant de mal à l'Institut de la Compagnie. Je crois que Votre Révérence l'aura averti, et si elle ne l'a pas fait, qu'elle le fasse et lui ordonne de ne communiquer à personne cette manière d'oraison. Que ses pénitences et mortifications soient accompagnées de la vertu de l'obéissance comme il convient en effet, et que, sans ordre ou permission du supérieur, il ne dispose pas de sa personne puisqu'il n'est pas le maître ! Je dis qu'il peut résulter beaucoup de dommage pour l'Institut de la Compagnie [si l'on adopte] n'importe quelle manière d'oraison qui n'incline pas l'âme à l'action et aux ministères de notre vocation dans le service divin, pour le salut et la perfection de notre prochain [ainsi donc] comme elle serait étrangère et éloignée de la grâce et direction que Dieu Notre-Seigneur a donnée à la Compagnie, il faut la tenir pour une illusion.

Lorsque la lettre du P. Aquaviva parvint à Mexico, elle n'y trouva plus le P. Alonso Sanchez. Depuis près de huit ans (19), les autorités civiles des îles Philippines avaient réclamé l'aide des Jésuites. A Rome et à Mexico, les supérieurs de la Compagnie de Jésus, d'abord un peu perplexes, s'étaient demandé si les nombreux Augustins ou Franciscains déchaux qui étaient passés déjà dans cette nouvelle colonie de l'Espagne ne pouvaient suffire aux besoins, mais premier évêque de Manille, le dominicain Fray Domingo de Salazar, avait triomphé de ces hésitations grâce à l'intervention du roi Philippe II et il obtint du P. Plaza quatre missionnaires. Le chef de la petite troupe était le P. Antonio Sedeno qui, après avoir été recteur du Collège Germanique de Rome, avait été destiné au Japon, puis, les circonstances s'y étant opposées, avait été envoyé en Floride et à La Havane (20); Alonso Sanchez, devenu Recteur du séminaire de La Puebla de Los Angeles (21), lui fut adjoint, — peut-être le P. Plaza voulut-il, par son éloignement, extirper les germes de division qu'avait introduits sa présence (22) ! Il y avait encore un scolastique théologien, Gaspar de Toledo, frère cadet du célèbre docteur scolastique François Suarez, et un Frère coadjuteur, Nicolas Gallardo. Gaspar de Toledo fut emporté par une grave maladie neuf jours

(19) Les gouverneurs des Philippines Legazpi (2 juillet 1572 : Pastells, t. II, p. CXXX) et Lavezaris (29 juin 1573 et 30 juillet 1575 : *ib.*, et p. XXI) avaient insisté auprès du Roi ; le 31 janvier 1579, le Général Mercurian écrit au Vice-roi du Mexique qu'il a désigné « quelques sujets » pour les Philippines parmi ceux qu'emmenait le P. Pero Diaz.

(20) *Ib.*, p. CXXXII.

(21) *Ib.*, p. CXXXVI ; Sanchez avait commencé par séjourner assez longtemps à Mexico (Astrain, t. IV. p. 479).

(22) Plaza fut visiteur à partir du mois de décembre 1579 et devint provincial le 11 novembre 1580 (Astrain, t. III, p. 148).

après le départ (23). Durant cette traversée, Alonso Sanchez gagna entièrement la confiance de l'évêque dominicain; au mois de septembre 1581, l'on débarqua à Manille et, dès le mois suivant (24), Domingo de Salazar convoqua un synode général des principaux religieux de l'île pour y discuter les graves cas de conscience que posait la colonisation espagnole en ces pays neufs. Si l'on en croit les admirateurs du P. Sanchez (tels que le P. Colin et le P. Pastells), celui-ci fut l'âme des délibérations; rien, pour ainsi dire, ne se décida qu'avec lui et par lui. Il ne tarda pas à partir pour la Chine en mission diplomatique.

Quelques-uns de mes lecteurs, écrit le P. Astrain (25), ne seront pas peu surpris de voir que notre premier chapitre sur les Philippines raconte des négociations politiques. Phénomène étrange! S'en aller jusqu'aux extrêmités les plus reculées du monde pour répandre la lumière de l'Evangile et rencontrer la politique avant tout! C'est pourtant bien la réalité. Par un concours de circonstances que personne ne pouvait prévoir, à cause du caractère particulier et des idées un peu *sui generis* d'un des Nôtres, la Compagnie se trouva mêlée à une grave négociation politique dont nous sommes sortis avec un succès relatif.

Qu'il nous suffise de mentionner ici la double expédition diplomatique et commerciale du P. Sanchez en Chine, ainsi que son départ comme envoyé extraordinaire des autorités civiles, militaires et religieuses de Manille en Espagne. Les écrits du P. Sanchez concernant ces diverses affaires rempliraient plusieurs volumes s'ils étaient imprimés (26). Ce qui est peut-être plus étrange chez ce missionnaire, c'est de voir qu'au milieu de tant de tracas si étrangers à la vie reli-

(23) R. de Scorraille, *François Suarez*, Paris, 1911, t. I. p. 180-182. Le P. Sedeno raconte cette mort dans une lettre du 12 juin 1582 : « Nous partîmes d'Acapulco le 29 mars »; le P. Pastells dit « le 2 mars » (t. II, p. CXXXVIII), à tort, semble-t-il.

(24) Ici encore le P. Pastells n'est pas d'accord avec le P. Astrain; le premier, en effet, dit que le synode s'ouvrit le 16 octobre 1581 (t. II, p. CXLIV), mais le second en fixe l'ouverture au début de 1582, et il n'est point du tout persuadé des succès extraordinaires du P. Sanchez (t. IV, p. 449-450).

(25) Astrain, t. IV, p. 448.

(26) Le P. Pastells en donne une liste partielle (t. IV, p. XI-XXII note) qui diffère assez peu de celle du P. Streit (*Bibliotheca missionum*, t. I, p. 326-331). Les marchands de livres d'occasion connaissent bien ces écrits du P. Sanchez dont les originaux ou les copies sont avidement recherchés (par exemple, Hiersemann, *Catalogue n° 348*, pages 98-100). Le P. Pastells, dans ses tomes II et III, a reproduit de copieux extraits de ces mémoires.

gieuse, il maintenait d'une manière indomptable son idéal de vie recluse, orante et mortifiée.

2. *Les répercussions de cet idéal sur l'apostolat missionnaire.*

Citons encore ici le P. Astrain qui ne cache pas sa surprise.

Les débuts de la Compagnie de Jésus aux Philippines, écrit-il (27), présentent une physionomie entièrement distincte de celle que nous voyons à l'origine des autres provinces et missions. En règle générale, les jésuites se faisaient connaître dans tous les pays où ils entraient par des actes courageux de zèle apostolique. A Goa, à Malacca, au Brésil, au Mexique, à Lima, à Santiago de Chili, dans d'autres cités, à peine les Pères apparaissaient-ils qu'on les voyait prêcher devant de grandes multitudes, confesser d'innombrables pénitents durant des heures et des jours, enseigner le catéchisme à des centaines d'enfants, diriger des processions de milliers d'indiens et de nègres, organiser de splendides solennités auxquelles assistaient les habitants les plus distingués; en un mot, ils déployaient, pour ainsi dire, toutes les forces du zèle apostolique et ils remuaient, jusque dans leurs fondements, des populations entières. Aux Philippines, ce fut tout le contraire qui se produisit. Les jésuites entrèrent timidement, ils se mirent dans un coin, ils passèrent quelques années sans prendre de décision sur ce qu'il fallait faire, ensuite ils commencèrent avec hésitation à s'occuper du prochain, et ce fut seulement après dix ans qu'ils prirent résolument la position que devait occuper la Compagnie dans l'archipel philippin. A peine les PP. Sedeno et Sanchez débarquèrent-ils à Manille... qu'ils commirent une erreur pratique de grande conséquence, sous prétexte de s'adonner davantage à l'oraison et au commerce avec Dieu : ils refusèrent un bon emplacement qu'on leur offrait pour vivre à l'intérieur de la cité, et ils choisirent une pauvre petite maison située dans un faubourg appelé Laguio, éloigné de Manille d'un quart de lieue. Etant donné qu'aux Philippines, le soleil est si torride, personne ne pouvait aller les trouver, comme le disait le P. Provincial de Mexico, « sans s'exposer au danger d'une congestion » !

Indubitablement, ces bizarreries étaient le fruit des conceptions spirituelles dont le P. Alonso Sanchez et, par contagion, son supérieur, le P. Sedeno, étaient pénétrés. « Avant de quitter le Mexique, nous raconte un témoin, le P. Sanchez avait donné au provincial (le P. Plaza) un billet signé où il promettait de s'appliquer aux ministères de la Compagnie, sous peine de n'être plus considéré comme un de ses fils ». Et de Rome, en 1583, le P. Aquaviva demandait « si le P. Sanchez s'était corrigé dans sa manière d'oraison et son aversion pour les ministères du prochain telle qu'il l'avait manifestée au Mexique; a-t-il accompli sa promesse ? » (28).

(27) Astrain, t. IV, p. 469 et suiv.
(28) Astrain, t. IV, p. 473.

La réponse d'un missionnaire distingué, le P. Hernan Suarez, qui venait avec la mission de remplacer éventuellement le P. Sedeno, ne laisse guère d'illusion à ce sujet.

Nous sommes ici huit, confie-t-il au P. Aquaviva, le 13 juin 1585 (29), la plupart n'ont rien à faire qu'à étudier et à prier, et d'ordinaire il n'y a pas d'autre occupation. Et le peu qu'il y aurait à faire retombe sur une ou deux personnes. Tout cela, comme Votre Paternité le sait, parce que le P. Recteur [Sedeno] et le P. Alonso Sanchez sont amis du recueillement et de rester en chambre, ce qui sans doute est sain et bon, mais comme dans la Compagnie on fait profession de vie mixte, c'est une cause de découragement, de tristesse et même de tentation pour ceux qui sont venus en ces pays afin d'entrer en relations avec les indiens.

D'autres détails nous sont donnés sur cette résidence si peu ressemblante aux autres maisons de la Compagnie.

La première fois que les Pères commencèrent à apprendre la langue des indigènes de Manille [sans doute le tagal], ils y renoncèrent, parce qu'ils finirent par voir que c'était une langue rudimentaire (corta) où l'on ne pouvait pas faire de profit... En second lieu, il essayèrent d'apprendre la langue des marchands chinois qui y faisaient le commerce... ils se découragèrent aussi parce que leur maître habituel habitait loin de la maison et le soleil était trop ardent pour ses allées et venues!... (30).

Avec les quelques espagnols [qui se trouvent à Manille] nous nous occupons *in nihil agendo*; à tel point qu'il aurait suffi d'un Père, ou de deux, ou de personne puisqu'il y a deux monastères et un évêque... Le P. Alonso Sanchez n'a point tenu... la parole donnée au P. Plaza, car je ne l'ai point vu confesser d'espagnols durant toute cette année, il a prêché une seule fois, il a donné une exhortation à la maison le vendredi et le P. Recteur en a donné deux, et l'on n'a rien fait de plus en deux ans. Il ne tient chez lui aucun livre de cas de conscience, et il n'en regarde pas (31).

En opposition avec cette inertie apostolique, qu'est-ce qui serait donc souhaitable?

1° chercher un emplacement pour la résidence et l'église, afin de s'en aller vivre dans la cité; 2° réunir des enfants nègres et esclaves pour leur enseigner la doctrine chrétienne; 3° apprendre le chinois ou une autre langue afin de rendre service aux indigènes; 4° si le P. Alonso Sanchez ne confesse pas les gens, du moins qu'il prêche à la cathédrale puisqu'il est si estimé de tous les personnages impor-

(29) *Ib.*, p. 474.

(30) Astrain, t. IV, p. 475 : lettre du P. Mendoza, provincial du Mexique, au P. Général, 30 novembre 1585.

(31) Remarques du P. Hernan Suarez, consulteur de Manille, au P. Général, 25 Juin 1586 : *ib.*, p. 476.

tants et de tous les espagnols; 5° trouver ici quelqu'un d'assez riche pour nous construire résidence et église...

Mais enfin, se demandera-t-on, quelle vie menait-on à l'intérieur de ce couvent de jésuites?

Lorsque le P. Alonso Sanchez fut nommé ministre de la maison [après 1585], il commença par réformer à sa manière, chambre, salle, réfectoire et toute la maison; il imposa certains silences extraordinaires qui en sont venus à ce point que non seulement en temps de *quies* nous ne nous parlons pas ni n'avons des relations les uns avec les autres, chacun restant enfermé dans sa chambre, mais il a institué des repos extraordinaires où nous ne parlons que peu ou pas du tout... Il nous a fait entendre que nous ne savions pas l'institut de la Compagnie, et que ses inventions étaient le propre de la Compagnie. Il a donné des réprimandes au réfectoire avec tant d'exagération et de paroles amères qu'elles paraissaient venir plutôt de la passion que de la charité... Les pénitences consistaient à ne manger pour ainsi dire rien ou très peu. Une fois, dans une même réprimande il fit prendre deux fois la discipline, au point que le pauvre homme en pleurait et que nous qui étions assis à table en étions grandement impressionnés... Si le P. Alonso Sanchez sortait de sa chambre, c'était pour se fâcher contre ceux qu'il rencontrait, avec tant d'âpreté et d'austérité que tous redoutaient de le voir et de traiter avec lui (32).

Peut-être faut-il faire la part des tempéraments impressionnables dans ces plaintes! Le P. Chirino, le P. Colin, le P. Pastells et bien d'autres, parlent avec éloge des vertus du P. Sanchez. Ne citons que l'un d'eux, le P. Chirino.

Ce que l'on admirait le plus (chez le P. Sanchez)... c'était son grand recueillement intérieur et extérieur. De temps à autre, il avait coutume de se mettre en retraite durant dix ou quinze jours, en se retirant de ses occupations ordinaires pour se livrer à l'oraison à laquelle il consacrait la plus grande partie du jour et de la nuit, en l'accompagnant de mortifications extraordinaires, de jeûnes et d'autres pénitences. Durant ces jours-là, il employait deux ou trois heures à célébrer le saint sacrifice de la messe. Il refusait toujours autant qu'il pouvait ce qui pouvait manifester l'estime de soi-même... Dans ses rapports avec le prochain, tout en étant sérieux et grave, il se montrait aimable et attirant. Il avait une grâce très spéciale pour se gagner les cœurs... (33).

Voilà une appréciation qui diffère singulièrement de celles de ses détracteurs! En réalité, il n'est pas aisé de porter un jugement dépourvu de passion sur ce jésuite qui, selon le mot du P. Astrain,

(32) *Ib.*, p. 476-477.
(33) Pastells, t. II, p. CXXXVI-CXXXVII.

« n'eut pas de prédécesseurs et ne laissa pas de successeurs dans l'histoire de la Compagnie » (34).

Cet homme était une énigme ascétique indéchiffrable. D'une part, très adonné à la prière, au recueillement, à la pénitence; de l'autre, mêlé aux affaires politiques. Partout où il se présentait, il ne manquait pas de causer quelque trouble dans nos communautés, parce qu'aussitôt tout lui paraissait mal, et il commençait toujours à disputer sur la manière d'agir de la Compagnie, en prétendant que notre institut nous impose plus d'oraison, plus de recueillement, plus de communications avec Dieu et plus de pénitence (35).

Le Père Sanchez, disait encore son provincial du Mexique (36), on dirait toujours qu'il a les yeux *in finibus terrae*, je veux dire qu'il ne se plaît pas aux choses ordinaires.

On le vit bien dans les deux missions politiques que, coup sur coup, il accepta pour la Chine, la première afin de faire reconnaître par les portugais de Macao la suzeraineté du roi Philippe II d'Espagne, la seconde pour remettre dans la voie droite l'équipage d'un navire révolté. Le P. Valignano, si justement renommé pour la sagesse et la vigueur de son long gouvernement dans l'Extrême-Orient, le vit à cette occasion et il en a laissé un portrait peu flatté.

Tandis que je résidais en Chine [à Macao], écrit-il au P. Général (37), est venu un Père des Philippines nommé Alonso Sanchez. C'est un homme qui fait grandement profession de s'adonner au recueillement et à la prière, de s'appliquer à la perfection spirituelle. J'ai eu souvent et longuement rapport avec lui. Est-ce parce que je suis dissipé d'esprit et lui, de très grande spiritualité, ou bien pour tout autre motif? ses paroles et opinions m'ont paru très extravagantes; il a un esprit fait à sa manière qui, tout en étant plein de dévotion et de spiritualité, m'a semblé manquer beaucoup de prudence : il a l'air de pouvoir juger tout le monde, sans se laisser juger par personne. Tant que je résidai là [jusqu'au 31 décembre 1582], il ne fit pas trop d'écarts; mais, après mon départ, il mit toute cette maison en confusion, et il écrivit des lettres si imprudentes au Japon, condamnant tout ce qu'on y faisait, que le P. Vice-provincial avec les autres Pères est resté extrêmement scandalisé de ses imprudences et impertinences ; à moi-même il m'a écrit une autre lettre manquant entièrement de déférence et d'humilité religieuse, ce dont j'ai été surpris, car, même s'il avait été envoyé comme visiteur de l'Inde et du Japon, et si la Compagnie s'y était trouvée en pleine décadence (perdida) ici et là, il n'aurait ni dû ni pu employer de telles phrases. Et pour faire tout cela, il lui a suffi de l'information que lui a donnée

(34) Astrain, t. IV, p. 479.
(35) *Ib.*, p. 472.
(36) Lettre au P. Général, 30 novembre 1585 : *ib.*, p. 475.
(37) *Opere storiche del P. Matteo Ricci*... Macerata, 1911, t. I, p. 146 : de Goa, le 17 déc. 1585.

en Chine un petit frère renvoyé par le Vice-provincial du Japon [ce « petit frère » est presque certainement un métis des environs de Goa, Gonzalo Garcia, qui, n'ayant jamais été, semble-t-il, que postulant dans la Compagnie, la quitta pour reprendre son commerce à Macao, puis entra chez les Franciscains des Philippines et mourut martyr au Japon : il a été canonisé], et cela m'a paru une souveraine légèreté et témérité. Il tient compte et se scandalise grandement de minuties, sans prendre en considération ses propres impertinences et défauts de conduite : ce dont les Pères du Japon et de la Chine, et les consulteurs d'ici [Goa] sont restés fort fâchés et mécontents. D'ici, j'ai écrit à ce sujet au P. Recteur des Luçons [îles Philippines] et je lui ai envoyé la copie de la lettre que j'ai reçue [du P. Sanchez]; mais il m'a paru bon aussi d'en écrire quelque chose à Votre Paternité, bien que ce Père me semble être connu à Rome. En effet, d'après les pénitences qui, de son propre aveu, lui ont été infligées par le P. Everard [Mercurian] de sainte mémoire, j'ai compris l'idée qu'on s'y est faite de son esprit. Il m'a raconté des choses et des désordres qui, d'après lui, se passeraient chez les jésuites des Indes d'Espagne [Mexique...] d'une telle manière que réellement on pourrait à peine s'exprimer en termes plus méprisants au sujet de la Compagnie en ces régions; et toutefois il m'a dit que sa venue a donné lieu à une entière réforme, parce qu'il a convaincu le Provincial et les Recteurs, et, après avoir subi de leur part beaucoup de contradictions, tous se sont rendus à son sentiment, et, désormais, tout s'était organisé suivant son avis. Il en est de même, dit-il, avec le Recteur de Luçon. Il m'a parlé aussi d'autres qui, en Espagne, sont ses compagnons ou ses disciples, il les louait beaucoup, il affirmait qu'ils avaient fait grand progrès dans l'oraison. Quant à moi, je suis persuadé qu'il mérite une très bonne pénitence, bien que le bon P. Lorenço Mexia [missionnaire du Japon, de passage à Macao] ait été très satisfait de son esprit. Il serait bon que, même avec les nôtres, il apprît à parler en meilleurs termes de la Compagnie.

Le P. Alonso Sanchez se comporta suivant ses habitudes vis-à-vis des missionnaires de Chine : il voulut leur imposer son point de vue de l'apostolat protégé par la force armée (38). L'on possède aussi « une lettre de treize pages in-folio qui est tout entière consacrée à expliquer les fautes qui se commettent au Japon et dans les Moluques, en donnant à entendre que tout y était relâché » (39).

3. *L'influence imprévue du P. Alonso Sanchez à Rome.*

Qui aurait pu soupçonner que le P. Alonso Sanchez devait bientôt

(38) Henri Bernard, *Aux portes de la Chine. Les missionnaires du XVIe siècle*, Tientsin. 1933, p. 185-186.

(39) Le P. Astrain (t. IV, p. 473) se borne à citer cette lettre en ces termes; nous serions surpris si on n'y trouvait pas plusieurs des reproches qui furent adressés un peu plus tard par les franciscains déchaux de Saint-Pierre d'Alcantara à l'adresse des jésuites du Japon.

exercer une influence considérable à Rome, et sur le Général lui-même de la Compagnie? Pour le moment, celui-ci semblait de plus en plus inquiété par ses agissements, de même que beaucoup de ses confrères et supérieurs.

Je tiens pour assuré, observe le P. Aquaviva (25 mars 1585) (40), que la sortie des Philippines (pour la Chine) ne sera pas utile, mais au contraire gravement inconvenante...

Je leur ai écrit [au P. Sedeno et au P. Sanchez], dit vers la même époque le provincial du Mexique (30 novembre 1585) (41), qu'il fallait apprendre la langue... Je ne sais quel sera le résultat de mon ordre, parce qu'Alonso Sanchez manœuvre le P. Sedeno comme un novice... Enlevez cet homme d'ici, supplie le P. Hernan Suarez (17 juin 1585) (42)... pour que nous nous appliquions à nos ministères et commencions à apprendre la langue des indiens.

Même le P. Sedeno, supérieur du P. Sanchez, se voit contraint d'avouer

que le naturel du P. Alonso Sanchez est très tenace et désagréable (recio y desabrido), et, d'après l'expérience que j'en ai, il me semble que peu de gens peuvent le supporter, et s'ils y parviennent, ce sera avec beaucoup d'efforts à moins d'être des gens très mortifiés et parfaits (43).

Dans ces conditions, la solution s'impose, et le P. Aquaviva ordonne au Provincial du Mexique (24 février et 16 juin 1586) de retirer Sanchez des Philippines « sous un prétexte ou un autre » pour le rappeler à Mexico (44). Cette consigne venait à peine d'être notifiée au Provincial, qu'il voyait débarquer Sanchez à Mexico, en route pour l'Europe et chargé d'une nouvelle mission diplomatique par les autorités civiles, militaires et religieuses des Philippines ! Rien ne pouvait déplaire davantage au P. Aquaviva qui, dans sa première lettre circulaire (28 juin 1581) (45), avait soigneusement recommandé de ne pas se mêler de politique : « Nemo militans Deo implicat se negotiis saecularibus ». Les supérieurs du Mexique le firent observer au P. Sanchez, mais celui-ci n'était pas homme à se laisser

(40) Astrain, t. IV, p. 474.
(41) *Ib.*, 475.
(42) *Ib.*, 478. On peut soupçonner le P. Suarez d'excès imprudent d'activité (il mourra quelques mois après des suites d'une insolation), mais le « saint » P. Raimond de Prado s'exprime presque dans les mêmes termes (24 juin 1586 : *ib.*, 476).
(43) 9 septembre 1587 : *ib.*, p. 476.
(44) Aquaviva desapprouve aussi sa thèse de l'intervention armée : *ib.*, p. 458.
(45) *Epist. Praepos. Generalium*, Roulers, 1909, t. I, p. 98.

déconcerter, et, tandis qu'il ripostait fougueusement au P. José de Acosta en faveur d'une intervention armée en Chine (46), il adressait deux mémoires « victorieux » au P. Provincial et à ses consulteurs (47). Devant une telle impétuosité, appuyée par le consentement unanime des autorités espagnoles, on ne pouvait que s'incliner et patienter.

Nous nous serions beaucoup réjouis, lui écrit sur un ton grave le P. Aquaviva le 11 août 1587 (48), si Votre Révérence avait refusé le voyage qu'elle a fait, puisqu'elle voit que les choses dont on l'a chargé n'ont rien à voir avec la profession d'un religieux; et je crois certain pue le Roi ne sera pas content de voir des religieux se mêler de telles affaires, comme nous le savons par des expériences passées... Puisque Votre Révérence est arrivée en Espagne [il débarque à San Lucar de Barrameda à la mi-septembre 1587], il ne convient pas qu'elle omette d'avertir le Roi; mais je désire qu'elle se retire de ces affaires aussitôt que possible... et je lui donne pour supérieur immédiat le P. José de Acosta [qui vient, sur le même bateau, semble-t-il, pour les affaires religieuses de la Nouvelle-Espagne].

Il nous est impossible de rapporter, même en résumé, les négociations du P. Sanchez. Qu'il suffise de savoir qu'elles se prolongèrent bien au-delà du délai très court qu'avait autorisé le P. Aquaviva. Sanchez, « suivant sa méthode accoutumée, après être arrivé à Séville et s'y être reposé quelques jours, s'était retiré à la campagne de la maison professe pour y faire les exercices » (49). A la fin de décembre 1587 au plus tard, il se trouvait à Madrid. Ses anciens compagnons et amis l'observaient attentivement, ainsi Gil Gonzalez Davila dont on sait le rôle prépondérant dans les affaires de la Compagnie en Espagne, et les préventions contre tout ce qui sentait de près ou de loin l'illuminisme. Ils semblent avoir été déçus en bien.

Réellement, écrit en 1587 Gil Gonzalez au P. Général [qui l'avait sans doute prié de le renseigner en détail sur ce jésuite si extraordinaire] (50), c'est un serviteur de Dieu, et le Seigneur va avec lui. Il est de rare édification; il garde un peu de ses antiques principes, il est d'une grande austérité pour se traiter lui-même, dans le dormir et le reste, beaucoup de pénitence et beaucoup d'oraison comme en d'autres temps; mais avec cela il garde l'obéissance, la résignation et la promptitude à travailler et à souffrir. Je crois bien qu'il professe quelques principes du genre de ceux que tiennent des personnages de cette espèce, et je l'ai averti de ne pas les communiquer à d'autres.

(46) Bernard, *Aux portes de la Chine*, p. 191-192. Acosta est le célèbre théoricien des missions.

(47) Pastells, t. II, p. CCCXXXVI-CCCXXXIX.

(48) Astrain, t. IV, p. 458.

(49) Pastells, t. II, p. CCCXXXIX.

50) Astrain, t. III, p. 533-534.

Est-ce cette lettre qui dessilla les yeux du P. Aquaviva sur les services inattendus que pourrait lui rendre Sanchez? On ne peut imaginer combien sa venue était opportune; jamais la Compagnie ne s'était vue menacée de pareilles tourmentes en Espagne.

Rappelons brièvement les faits. Le généralat du P. Everard Mercurian s'était écoulé, somme toute, dans la paix et la prospérité : « le P. Général avait pu renforcer l'observance religieuse, gouverner la compagnie dans un esprit de suavité paternelle et il avait laissé à sa mort (vingt-cinq années après celle du fondateur) un ordre religieux comptant plus de 500 membres » (51). Claude Aquaviva avait été élu son successeur le 19 février 1581, à l'âge de 37 ans. Tout semblait s'annoncer pour le mieux : « De felici progressu Societatis », s'intitula sa première lettre (du 28 juin 1581) ; en fait, aucun généralat ne fut ni plus long, ni plus agité, ni en même temps plus glorieux pour la Compagnie de Jésus » (52). Les difficultés commencèrent en 1586; elles se produisirent surtout en Espagne où la Compagnie avait fait des progrès immenses, mais, à la différence de ce qui s'était passé du temps du P. Mercurian, les jésuites qui causaient de graves inquiétudes n'étaient plus des « mystiques » ou des « récollets » risquant de compromettre l'esprit du nouvel ordre par des alliages imprudents avec celui d'autres ordres religieux, mais des « politiques », surtout « morisques » (ou descendants d'anciens juifs et arabes), qui ne tendaient à rien moins qu'à modifier substantiellement l'institut de la Compagnie et à l'affranchir de l'autorité du Général de Rome.

Ils trouvaient des complaisances chez le monarque magnifique qui gouvernait toute la péninsule. L'Espagne se voyait alors au pinacle de la prospérité : la couronne de Portugal venait de s'ajouter aux fleurons de la royauté, et l'on était dans toute la fièvre des armements formidables contre l'Angleterre. Philippe II menait une activité politique véritablement écrasante; avec l'ambition de reproduire les traits de son modèle favori, Saint Louis, roi de France. Ses occupations royales, il les considérait comme quelque chose d'inférieur en soi, mais en même temps comme une tâche dont il devait s'acquitter consciencieusement, en y employant toutes les ressources de son esprit et de sa volonté, du moment que Dieu lui en avait imposé la charge, et c'était à la religion qu'il demandait le moyen d'être, dans la mesure de l'humaine faiblesse, un souverain parfait. Dès lors, il ne dédaignait pas de se mêler des détails les plus infimes. Il voulait être effectivement le défenseur de la foi et le protecteur de la catho-

(51) Astrain, t. III, p. 203.

(52) On en trouvera un bref résumé dans l'article du P. Rivière, *Aquaviva (Claude d')*. *Dict. d'hist. et géog. ecclés.*, t. I, 354-8.

licité. Labeur immmensé et parfois déprimant, surtout quand le roi souffrait de la goutte! Avec Philippe II, l'Espagne s'était placée hardiment à la tête du monde catholique; elle le défendait, elle le dirigeait, elle le dominait aussi.

Or, les jésuites mécontents d'Espagne, — une trentaine au plus (53), — s'étaient ménagés de puissants protecteurs dans l'entourage immédiat du monarque, et c'était précisément au moment où le P. Sanchez remettait pied dans la péninsule que se dévoilaient leurs menées. Le Saint-Office d'Espagne, d'accord avec Philippe II, agissait auprès du Pape pour qu'on nommât un évêque visiteur de l'ordre en Espagne : le 21 mars 1587, le P. Aquaviva en avait été averti officieusement à Rome et, le 14 novembre, Philippe II insista personnellement auprès de Sixte-Quint pour que cette visite redoutable fût exécutée (54). Le P. Astrain a décrit longuement l'impression profonde que produisit cette nouvelle chez les partisans dévoués d'Aquaviva, pour la plupart amis du P. Sanchez. Or, celui-ci fut accueilli par Philippe II avec des démonstrations inouïes d'intérêt, la première audience dura deux heures pleines d'horloge (55). Sans doute, par la suite le souverain ne put accorder personnellement beaucoup d'attention aux affaires des Philippines (nous sommes à quelques mois de la campagne désastreuse de l'Armada espagnole), mais une commission composée des plus hauts personnages de la monarchie fut chargée d'examiner les mémoires innombrables qu'apportait le P. Sanchez et elle tint séance très fréquemment durant cinq mois entiers (de mars à juillet 1588) (56). Ce furent précisément les mois les plus critiques pour la Compagnie : tandis qu'à Madrid le P. Porres, d'accord avec Gil Gonzales et Deza, parait le coup (5 avril-9 juin 1588), à Rome le P. Aquaviva n'hésitait pas à mettre le Pape Sixte-Quint au courant de la situation et le nonce lui-même notifiait au Roi la défense papale de procéder plus avant (8 septembre 1588) (57).

L'on devine aisément combien la présence du P. Sanchez, obligé de négocier presque journellement avec les grands dignitaires, pouvait aider à dissiper les préventions et à résoudre les objections. Le représentant des îles Philippines se dirigea ensuite vers Rome où il arriva en automne 1588 (58).

La situation y était devenue subitement encore plus grave qu'en Espagne même. Le Pape Sixte-Quint, en même temps qu'il avait

(53) Astrain, t. III, p. 353-361.
(54) *Ib.*, p. 438.
(55) Pastells, t. III, p. XI.
(56) Pastells, t. III, p. XXVI-LXXVIII. — Astrain, t. IV, p. 459-462
(57) Astrain, t. III, p. 438-443.
(58) Pastells, t. III, p. LXXIX.

rejeté la proposition de Philippe II de faire visiter la Compagnie par un évêque du dehors, s'était réservé à lui-même l'examen de l'Ordre et, au mois d'octobre, il avait pris communication des mémoires des jésuites schismatiques ainsi que des Constitutions. Dès les premiers mots, il s'était arrêté : « Pourquoi ce nom de Compagnie de Jésus ? N'est-ce pas orgueil de vouloir monopoliser un tel titre qui appartient à tous les dévots du Seigneur ? ». Et brusquement il avait notifié au P. Aquaviva ses remarques par le cardinal Caraffa. Quand on connaissait le caractère volontaire du Pontife, on pouvait prévoir l'orage ! D'autres points essentiels furent aussi mis en cause, l'obéissance aveugle, le compte de conscience, la distinction des degrés, etc... Le P. Général ayant consulté ses assistants, demanda des prières à tous les membres de l'Ordre ; il aurait voulu répondre respectueusement mais directement aux observations du Pape, des cardinaux amis le lui déconseillèrent : « Temporisez », disaient-ils. Sixte-Quint persévéra dans son projet, et, le 10 novembre 1588, la Congrégation du Saint-Office reçut l'ordre de revoir les Constitutions avec l'aide d'un jésuite (59).

L'on comprend dès lors quel secours inespéré apporta la venue du P. Sanchez grâce à sa mission des îles Philippines. Il fut reçu de toute la cour pontificale, et du Pape lui-même, avec tout l'empressement possible : n'était-ce pas une occasion de témoigner au monarque tout-puissant Philippe II une bienveillance dont on ne pouvait faire toujours montre en d'autres rencontres ? Sanchez fut comblé d'attentions : la seule liste des faveurs qu'il obtint durant son long séjour à Rome tient plusieurs pages et il envoya des caissés pleines de brefs pontificaux aux Philippines. Les cardinaux se disputèrent l'honneur de régler ces affaires que l'on savait si agréables à Philippe II ; finalement ce fut le cardinal Mendoza qui obtint cette distinction. Tous les jeudis, se tenait une réunion de la commission présidée par le Pape lui-même (60).

Combien cet appoint fut précieux pour le P. Aquaviva ! Aussi ne faut-il pas s'étonner que le P. Sanchez ait été retenu par lui pour les affaires les plus graves de la Compagnie : dès le 15 mai 1589, il avertit aux Philippines qu'il ne pourra pas y retourner, « étant donnés tous les rapports que j'ai avec le P. Général », et, dans cette même lettre, il fait allusion aux événements d'Espagne « dont l'informent le P. Maître Deza et d'autres Pères anciens », « en vérité, ajoute-t-il, je préfèrerais enseigner la grammaire aux petits enfants dans un coin de petit collège » (61). Plus que jamais, ses services

(59) Astrain, t. III, p. 453-462.
(60) Pastells, t. III, p. LXXX-LXXXIX.
(61) Pastells, t. II, p. CXXXVI.

devenaient indispensables à Rome et indirectement à l'Espagne où le P. José de Acosta avait été envoyé pour apaiser le roi Philippe II avec le concours du jésuite anglais Persons (62).

Jusqu'alors, Aquaviva se demandait si l'établissement des Philippines pourrait être durable; les arguments de Sanchez le convainquirent (63), mais il fut décidé que le P. Chirino remplacerait le P. Sanchez (64). En la fête de l'Ascension 1589, le P. Général tint à recevoir lui-même la profession des quatre vœux faite par Sanchez (65). Les jours s'assombrissaient de plus en plus du côté de Sixte-Quint. Celui-ci n'avait pas voulu tenir compte des recommandations des princes amis de la Compagnie pour laisser intact l'Institut (entre autres celle de Guillaume duc de Bavière, 29 mars 1589). Durant l'été de 1589, l'examen des Constitutions ayant été achevé, Aquaviva essaya d'en présenter une justification, de vive voix d'abord, puis dans trois apologies : ce fut inutile (66). Le Pape en voulait surtout aux jésuites qui s'étaient mêlés d'affaires politiques, comme au P. Auger en France et au P. Possevin dans l'Europe du Nord ; le cardinal Aldobrandini, revenant de Pologne, apporta un témoignage favorable sur l'activité des jésuites en ce royaume et modéra un peu le mécontentement de Sixte-Quint. Au début de 1590, les angoisses augmentèrent. Sixte-Quint exige que les théologiens du Saint-Office lui donnent leur avis ; ceux-ci sont favorables, mais qui osera contredire le Pape ! (67). Un nouvel incident aggrave la situation.

Dans le chapitre IV du livre V du *De summo Pontifice,* Bellarmin nie que le pape soit *dominus orbis in temporalibus.* Sixte-Quint était d'une autre opinion... Il soumit les *Controverses* à l'examen des cardinaux de l'Index. Dès le mois de février 1590, c'est fait, comme il appert, de deux lettres d'Aquaviva à Bellarmin (19 et 23 février 1590). Bellarmin est alors à Paris avec le légat Gaetani. Il envoie une apologie ; le P. Azor, à Rome, écrit aussi un mémoire. Les cardinaux de l'Index accueillent favorablement ces pièces. Ils pensent cependant que, dans une prochaine édition, au lieu de nier, *ore rotundo,* le pouvoir direct, Bellarmin devrait atténuer son texte. Mais, comme la difficulté est de persuader le Pape, il semble que la prudence de ces éminences a consisté à se tenir coi durant de longs mois, jusqu'à

(62) Astrain, t. III, p. 476-489.

(63) Pastells, t. III, p. CCVI.

(64) *Ib.*, p. CII : ce fut fait à la fin de juillet 1589.

(65) Pastells, t. II, p. CXXXVI.

(66) Astrain, t. III, p. 457-462 : Aquaviva parle du second écrit le 2 octobre 1589.

(67) Dudon, *Bellarmin (Saint). Dict. d'hist. et de géog. ecclés.*, t. VII, col. 806.

ce que le temps, *galantuomo*, offrît une occasion favorable ou enterrât le problème (68).

Les négociations des jésuites missionnaires d'Extrême-Orient peuvent servir de diversions ; tandis que Sanchez pousse l'expédition de ses nombreux brefs, le P. Ruggieri venu par l'Inde portugaise à Lisbonne (13 septembre 1589) obtient (en mars 1590) qu'on nomme quatre légats apostoliques pour l'empereur de Chine! (69). « Nosseigneurs les cardinaux de la Congrégation de l'Index sont tous, grâce à Dieu, amis de la Compagnie », écrit en février le P. Aquaviva à Bellarmin (70), et il obtint un jubilé pour les missions (12 mai 1590 (la lettre sur l'oraison est du 8 mai). Il semble que c'est un sermon maladroit d'un jésuite espagnol qui surexcita à nouveau les préventions de Sixte-Quint (71). « Quant à l'affaire de votre livre, écrit Aquaviva le 6 juillet à Bellarmin, sache Votre Révérence qu'on la chauffe fort actuellement » (72). Le Pape ne veut rien entendre : il mettra Bellarmin à l'Index, et aussi le dominicain François de Vitoria ; à la date du 19 août, l'Index est imprimé, Vitoria et Bellarmin y sont nommés! (73). Parallèlement, se poursuivent les démarches pour changer substantiellement l'Institut de la Compagnie. Le 14 août 1590, au consistoire public, le Pape se plaint des jésuites ; il exprima aussi ses inquiétudes au sujet de la situation que crée la Ligue à son légat en France, et comme le P. Laurent Maggio, assistant d'Italie, a ordonné au P. Blondo de faire prier pour celui-ci, Sixte-Quint y voit une manœuvre, il fait emprisonner Blondo et suspend Maggio a divinis! C'est dans ces circonstances fâcheuses que le cardinal de San Severino est envoyé au P. Aquaviva : « Missus sum ad te durus nuncius », dit-il en l'abordant. Aquaviva comprend à mi-mot ; la mort dans l'âme, il se décide, après d'ultimes et infructueuses démarches, à écrire la minute des changements qui modifieront radicalement les Constitutions de la Compagnie ; le cardinal de San Severino la porte au Souverain Pontife qui le prie de la laisser sur la table pour qu'il l'examine avant de la signer. C'est là qu'on la retrouve non signée quelques jours plus tard, après la mort inopinée de Sixte-Quint (27 août 1590) (74) !

Le P. Sanchez fut un spectateur et probablement un acteur officieux dans ces péripéties émotionnantes. Il ne devait pas encore

(68) ASTRAIN, t. III, p. 462-466.
(69) *Opere storiche del P. Ricci*, t. II, Macerata. 1913, p. 495.
(70) LE BACHELET, *Bellarmin à l'Index. Etudes*, 1907, t. III, p. 233.
(71) ASTRAIN, t. III, p. 468-9.
(72) LE BACHELET, *op. cit.*, p. 236.
(73) DUDON, *op. cit*, 806-7.
(74) ASTRAIN, t. III, 469-473.

quitter Rome de sitôt. Urbain VII (élu le 16 septembre 1590) vécut trop peu (douze jours) pour s'occuper des Philippines. Par contre, Grégoire XIV, malgré son bref pontificat d'un an (5 décembre 1590-15 octobre 1591), lui accorda de nombreuses faveurs (75), ainsi que Innocent IX (29 octobre-29 décembre 1591) (76). Il vit encore les débuts de Clément VIII (nommé le 30 janvier 1592). Pendant ce temps, les affaires de la Compagnie prenaient un tour de plus en plus inquiétant en Espagne : le P. José de Acosta, après avoir servi assez bien les intérêts du P. Aquaviva, se retournait contre lui et proposait à Philippe II de réunir une congrégation générale (septembre 1591)! (77). Il devenait urgent d'envoyer au souverain espagnol un nouveau négociateur qui fût dans ses bonnes grâces ; Sanchez, par le succès de ses démarches auprès de la Cour pontificale, semblait l'homme providentiel.

Il a paru nécessaire, écrit-il le 29 septembre 1591 (78), à notre Père et à d'autres d'ici de me retenir, et je vais dire pourquoi.
L'une des causes, c'est que « depuis plus de deux ans », notre Père a décidé que « j'aille en Espagne traiter avec le Roi et les inquisiteurs au sujet des nombreuses difficultés qu'ils suscitent à la Compagnie, et que, cela fait (ce que j'ai refusé jusqu'à présent), j'aille avec sa commission [du Père Général] visiter toutes les maisons pour renforcer quelques choses essentielles de notre religion qui sont ou bien en décadence ou bien en relâchement ou bien en abandon. Toutes ces choses se réduisent à l'oraison, à la pénitence et à la discipline religieuse. Cela contient beaucoup de chapitres ».

Par ces mots inattendus, nous sommes ramenés d'une négociation politique à une mission religieuse. La lettre du P. Sanchez contient encore un renseignement qui jette un jour tout nouveau sur la vie la plus intime de la Compagnie à cette époque.

(Un autre motif de mon non-retour) a été d'avoir écrit un traité sur le sens et l'usage de l'Institut de notre Compagnie, où je prouve par quinze règles générales de spiritualité qu'on ne le comprend plus ni on n'en use comme notre Saint Père Ignace le faisait et le voulait. Dans ces règles, je touche à une infinité de matières de religion et de perfection, et cette première partie contient 70 à 80 pages.
Ensuite sont exposés les remèdes à tous nos déficits, spécialement aux « dictamenes » et aux abus, où l'on traite de beaucoup d'autres

(75) PASTELLS, t. II, p. LIV.
(76) PASTELLS, t. III, p. XCIII : un Bref est daté du 21 décembre 1591, huit jours avant la mort d'Innocent IX.
(77) ASTRAIN, t. III, p. 518 et suiv.
(78) PASTELLS, t. IV, p. XXII note : la lettre est adressée à son ancien supérieur de Manille, le P. Sedeno; elle a été interceptée par le provincial de Mexico et communiquée au P. Aquaviva le 21 mars 1592, du Mexique.

choses : et cette seconde partie compte plus de 150 pages où il n'y a pas de matière d'oraison ni de pénitence, etc., etc., qui ne soit examinée vraiment à fond. Ce traité a été un objet d'admiration pour quelques-uns qui l'ont vu. Ceci soit dit seulement pour votre Révérence et plaise au Seigneur que ce soit pour la fin que j'avais précisément en vue, qui est sa gloire. Notre Père est celui qui s'est le plus consolé et affectionné à ces traités et il voulait qu'on les imprimât, quoique je m'y refusai pour de justes motifs, mais je crois qu'on les imprimera du moins pour tous les supérieurs, maîtres des novices et Pères spirituels, etc.

Cette confidence est un peu troublante quand on songe aux appréhensions qu'avait provoquées le P. Sanchez partout où il était passé ! Ne se fait-il pas illusion ? L'on n'a pas, croyons-nous, retrouvé le manuscrit auquel fait allusion cette lettre et nous ne savons pas qu'aucun bibliographe ait mentionné cet imprimé ; mais il reste assez de documents pour éclaircir un peu ce point si curieux de l'histoire de la spiritualité des jésuites.

4. La lettre du P. Aquaviva sur l'oraison et les pénitences.

Un texte capital vient d'être rappelé par le P. Coemans à qui nous l'empruntons; il confirme dans l'ensemble ce que vient d'affirmer le P. Sanchez et il y ajoute beaucoup plus.

Erat eodem hoc tempore Romae (1590), dit le P. Sacchini (79), Alfonsius Sancius ex Insulis Philippinis, uti supra narratum est, profectus qui, uti severam quamdam vitae sectam indixerat sibi, et praelongis meditationibus immorabatur, ita totam in familiam, maiorem quam lege praefixa est, austeritatem et prolixiora meditandi contemplandique divinas res inducere spatia putabatur velle... Erat praeterea inter Assistentes sententiarum haud modica dissensio, in meditandi contemplandique et corporis afflictandi modo. Laurentius Magius et Garzias Alarconius multum precationes etiam diutinas, multumque asperitates corporum pradicabant ; et hunc B. Ignatii et primorum Patrum fuisse sensum ac spiritum ex ipsorummet Vitis apparere dicebant. Contra ea Paulus Hoffaeus et Emmanuel Rodericius ex eiusdem Ignatii sensu totaque Societatis fabrica argumentabantur ; nec multum insumendum ocii in contemplatione nostris hominibus, nec multum voluntariis poenis macerandum corpus, quippe Ordini ad salutem publicam nato, meditationem dumtaxat usurpandam eam, quae actioni serviat... Disceptationes huiusmodi ut Praepositus Generalis intercideret doceretque quid secundum leges Societatis tenendum esset, convocatis Assistentibus, docet dissidia inter eos, non modo voluntatum, quae Dei gratia nulla erant, sed etiam sententiarum et ad exemplum ac famam et ad res gerendas

(79) *Hist. Soc. Jesu*, Pars, V, t. I, l. X, nn. 15-17 (AHSJ, t. IV, 1935, p. 125-126).

posse incommodare quamplurimum... esse sibi in animo, adiuvante eodem (Deo), declarare quid secundum leges moresque Societatis tenendum esset... Haec praefatus, sapientem quae extat epistulam scripsit... Has litteras cum Assistentibus ostendisset et ineunte Maio ad omnes dedisset Provincias ea controversia in omne tempus sublata est.

Il est donc certain que la lettre du P. Aquaviva « Quis sit orationis et paenitentiarum usus... » (datée faussement de 1599 mais réellement de 1590) a été écrite pour résoudre une controverse qui s'était produite entre les Assistants à l'occasion des théories spirituelles du P. Sanchez. C'est ce que redit en termes plus généraux la circulaire elle-même.

Nonnullorum animis aliquando de constitutionum et regularum intellegentia simul et praxi, qua de paenitentiis et orationibus praecipiunt, insedisse dubitationem accepimus. Itaque optimum factu iudicavimus, pro ea quae nobis incumbit ex officio cura, aliquot super ea re capita, quam fieri poterit breviter, enodare (80).

En nous aidant d'autres témoignages, nous essairons de replacer cette lettre dans son contexte historique et d'en déduire certaines conclusions plus ou moins hypothétiques au sujet du rôle du P. Sanchez.

Une lettre du P. Aquaviva caractérise rétrospectivement la période où nous nous trouvons ; elle s'intitule d'une manière significative « De recursu ad Deum in tribulationibus et persecutionibus » (29 juillet 1602).

Primis annis gubernationis nostrae, dit le P. Général (81), quae divina fuit benignitas, magnam ubique ferme gentium, per quas Societas diffusa est (quod ita tunc expedire videbat), prosperitatem, laetosque ac felices processus consecuta est, adeo ut PP. Assistentibus dicere soleram, dum tranquillitas erit, intendendum nobis esse cursum navigationis, qua dirigendo, qua ordinando... successurum fortasse tempus quo necesse foret cum procellis scopulisque luctari, et curam ac vires nostras ad propellenda potius pericula quam ad progressus faciendos convertere...

Ces temps d'épreuve, cette crise de croissance est venue. Partout on médit de nous ou on nous calomnie.

Obloquuntur v. g. de nobis homines, quasi nimium in saecularia negotia nos ingeramus ; quod externis occupationibus congressibusque plurimum distrahamur et occupemur ; quod circa doctrinam liberi simus studiosique novitatis ; quod habendi cupidi et avari ;

(80) *Epistolae praepositorum generalium.*, Roulers, 1909, t. I, p. 248.
(81) *Ib.*, p. 282-3.

quod honoris amantes ac propriae existimationis; quod denique de aliorum moribus factisque facile loquamur et iudicemus (82).

Pour éloigner de nous jusqu'à l'apparence de ces défauts, il est utile de nous retremper dans la retraite, quoique puissent en penser certains qui y verraient un esprit étranger à la Compagnie.

En 1587, le P. Aquaviva avait eu déjà l'occasion de manifester sa pensée à propos de l'insigne spirituel Alvarez de Paz, — peut-être un ami de Sanchez. Il donnait alors (24 février) cette direction au P. Juan de Atienza, provincial du Pérou (83).

Le P. José de Acosta m'écrit ce qu'il pense du P. Diego [Alvarez] de Paz, dont l'esprit, pour être un peu porté à la retraite, a semblé à quelques-uns et [selon ce qu'on me dit] au P. de Paz lui-même, ne pas convenir à la Compagnie ; je crois que, pour ce motif, il a éprouvé quelques désirs d'aller à la Chartreuse. Que Votre Révérence le console et l'encourage en mon nom, lui faisant comprendre que la Compagnie se contentera de le voir enseigner et s'occuper des études, puisque Dieu Notre-Seigneur lui a donné du talent pour cela ! Dans le choix de ses occupations, on tiendra toujours compte de son inclination et de son attrait (comme j'ordonne à Votre Révérence de le faire). L'esprit d'oraison, lorsqu'il n'est pas contraire à l'obéissance et aux ministères de la Compagnie, bien loin de lui être étranger, lui est très approprié, de telle sorte que je suis heureux (yo gusto) de savoir la faveur que le Seigneur lui fait sur ce point, car c'est le chemin pour la perfection religieuse ; au contraire, le défaut d'oraison diminue les forces et l'essence de l'esprit religieux.

Le 18 mars, — trois semaines après cette lettre, — une circulaire du P. Aquaviva fait connaître à tous les jésuites son sentiment sur l'utilité de la retraite (84).

Necessarium est quandoque tempus nobis vacuum a negotiis concedi, licet sanctis et utilibus; quo respiremus aliquantum ac vires spirituales restauremus, simulque nos et nobis ipsis et proximis nostris utiliores reddamus. Neque hoc est ullo modo aut spiritus peregrinus, aut contra Instituti nostri rationem ; sed valde potius consentaneum, ac regulis constitutionibuspue nostris et B. P. N. Ignatii menti ac desiderio quam maxime consonum.

Il faut noter cette insistance à réfuter ceux qui croiraient que la retraite est, de soi, étrangère à l'esprit de la Compagnie de Jésus ; plusieurs jésuites, s'appuyant sans doute sur un commentaire excessif des décisions au sujet de Balthazar Alvarez et de Antonio Cordeses, rendaient en quelque sorte l'atmosphère de la Compagnie irrespi-

(82) *Ib.*, p. 285.

(83) Astrain, *A la memoria del gran asceta Diego Alvarez de Paz... Gregorianum*, t. I, 1920, p. 386-397.

(84) *Epist· Praepos. Gener.*, t. I, p. 209.

rable pour les amants de la contemplation. Jusqu'en 1595, Alvarez de Paz se demandera devant le Seigneur s'il ne convient pas mieux de passer à la Chartreuse, et le P. Aquaviva l'en dissuadera doucement (85). En réalité, comme on l'a montré (86), le Général de la Compagnie s'il ne proclame pas la loi générale de la « retraite annuelle », y tend de tout son pouvoir en multipliant les occasions de récollection, par exemple les jubilés concédés pour les missions (1583 et 1586).

Soucieux de sauvegarder avant tout la liberté d'allure nécessaire aux ministères apostoliques, il est aussi libéral que possible pour la pratique de la vie intérieure (87). En 1588, on le voit répondre en ce sens à la province de Pérou, justement celle où rayonnait la doctrine d'Alvarez de Paz (88).

Aedificavit nos zelus Congregationis in hac parte propter magnam utilitatem quae ex oratione mentali et ex interna communicatione cum Deo percipitur, cum sine dubio fons nostri omnis boni sit accedere ad Deum, quod maxime fit per orationem. Quare magnopere commendamus P. Provinciali et Superioribus localibus ut communiter hortentur suos eisque persuadeant ut serio incumbant in hoc sanctum exercitium, et in particulari, ut viderint quibusque convenire, aliis concedant aliis injungant ut plus temporis ordinario tribuant orationi, idque ita ut in Provincia intelligatur, et vigeat haec praxis, quod valde expediat dare se orationi, modo non desint occupationibus debitis vel obedientiae vel proximorum caritati et sine detrimento valetudinis...

Mais le P. Aquaviva veut que cette pratique surérogatoire de l'oraison soit l'effet d'un conseil et non pas d'un ordre. La venue du P. Sanchez à Rome, en donnant à cette question une acuité nouvelle, lui procure l'occasion de préciser sa pensée sur ce point si délicat. Un mémoire anonyme, que vient de publier partiellement le P. Leturia (89), nous paraît traduire le trouble qu'apportaient les propositions de Sanchez.

(85) Astrain, t. IV, p. 89. *Dict. Viller*, t. I, p. 407.

(86) Viller et Olphe-Galliard, *Aux origines de la retraite annuelle*, RAM, t. 15, p. 29-33.

(87) On pourrait objecter les mesures qu'il prend en 1587-1588, afin de restreindre les rapports du P. Gagliardi, un spirituel insigne, avec la « dame milanaise », mais on voit clairement qu'il s'agit d'un fait extraordinaire et lui-même, le 23 septembre 1589, intervient pour élargir un peu les restrictions imposées par le P. Maggio (Viller, *L'abrégé de la perfection de la dame milanaise*, RAM, t. 12, 1931, p. 80-81).

(88) Leturia, *La hora matutina de meditación en la Compaña naciente*, AHSJ, t. 3, 1934, p. 108.

(89) *Ib.*, p. 107.

Aliqui [on pense ici invinciblement au P. Sanchez], praeter tempus ordinariae orationis Societatis, scilicet unius horae cum dimidio, volunt plus temporis orationis, unius vel plurium horarum. Sed hoc esset novum et inusitatum in Ecclesia Dei : habere tot horas orationis mentalis et expendere alias duas in recitando Officio divino, et non habere chorum. Tanta autem contemplatio praesupponit unam horam saltem lectionis et praeparationis. Post tot igitur horas orationis, parum temporis restabit pro exercitio ministeriorum Societatis. in salutem animarum. Si hoc ita esset, actum esset de nostra Societate. Summus Pontifex [Sixte-Quint], si hoc intelligeret, facile praeciperet ut nos chorum haberemus. Tunc recte nostra Religio posset vocari contemplativorum cum tot horas contemplationis haberemus. Adde quod si haec controversia durat tempore Congregationis Procuratorum, quae brevi futura est [le P. Leturia hésite ici entre la Congrégation des Procureurs de novembre 1587 et celle de novembre 1590 : c'est de cette dernière qu'il s'agit presque certainement, comme on peut le juger par le contexte historique], turbabit illos, inter quos erunt variae opiniones, et aliqui dicere possent : tempus ordinariae orationis a Congregatione Generali [quarta] fuit praescriptum ; si illud augendum est, ad ipsam pertinet; et propterea forsan aliqui iudicabunt Congregationem Generalem esse cogendam, quod alioquin non videtur necessarium neque conveniens...

Il n'y a point de doute que cette consultation ne réflète plusieurs des pensées intimes du P. Aquaviva : Sixte-Quint imposant le chœur, la perspective d'une Congrégation générale, la discorde entre ses Assistants... autant de difficultés qu'il faut à tout prix écarter avant la Congrégation des Procureurs de novembre 1590 !

Un jubilé extraordinaire, sollicité depuis plusieurs mois et enfin concédé par le Pape, lui permet d'inculquer à nouveau (12 mai 1590) la nécessité de se renouveler spirituellement.

... ardentius multo incumbendum in orationes, paenitentias, et, quod caput est, in studium perfectionis propriae... ; sic ut non modo tum temporis cum in proximi rebus occupamur, verum etiam cum ab omni consortio segregati nobismet ipsis vacamus... Hoc ego vehementer a vobis nunc requiro, ut omni alacritate et fervore, spiritualium exercitiis... excipiatis (90).

Simultanément, le P. Aquaviva envoie à toute la Compagnie sa lettre « sur l'oraison et les pénitences » (datée du 8 mai). Elle mériterait d'être citée intégralement ; nous en dégagerons quelques traits caractéristiques. Jusqu'alors les « mystiques » et « récollets » étaient tenus un peu en suspicion ; le P. Aquaviva ne nie pas les excès possibles.

Non imus infitias in hoc meditandi genere nonnulla interdum, ex eorum qui minus illo prudenter utuntur vitio, mala suboriri, dum

(90) *Epist. Praepos. Gener.*, t. I, p. 224-226.

illi scilicet effectum eo plane contrarium assequuntur : ut cum, exempli causa, inde reportant bonam de se, quod sublimia speculentur, opinionem ; de eo vero qui res simplices nec ita reconditas rimetur, aestimationem viliorem ; aut pervicax in decernenda iudicium ; vel obfirmatum ad spirituales, quibus illic mens perfunditur, voluptates fruendas, animum. Haec namque omnia parem et oboedientiae iniuriam et animorum zelo inferunt detrimentum. Itaque huius notae homines, non ut coniemplativi, sed ut certissimi adversarii laqueis irretiti contemplantes expediendi sunt ; immo etiam interdum ab illa insani et falsa contemplatione segregandi et in viam reducendi (91).

Ceci soit dit pour protéger les « vrais contemplatifs » qui veulent scruter les « mystères de la nature divine » : le P. de la Puente dans ses Méditations et le P. Lessius dans ses « Noms divins » bénéficieront de cette disposition libérale (92). Quant aux fervents de la pénitence, le P. Aquaviva leur donne ample licence, mais en citant S. Bernard, — son auteur favori (93), — qui redoute de les voir tomber dans la tiédeur.

attrita per immoderatos ardoris effervescentis impetus valetudine, amatores cultoresque sui in tantum postea factos fuisse, ut nemo non quereretur, nemo non eorum delicata vivendi ratione offenderetur.

Le point central de la lettre est occupé par la comparaison du jésuite et du « pur contemplatif » (par exemple du Chartreux) (94). Le P. Aquaviva s'appuie expressément sur la tradition du P. Nadal pour montrer comment la contemplation peut s'allier avec la vie la plus occupée (95).

Ne pouvant tout reproduire, citons au moins ce qu'il dit de l'oraison ; en quelques mots, il conclut définitivement la controverse qui avait surgi sur « l'heure de méditation quotidienne » (96).

Etsi... congregatio generalis singulis horam meditandi impendendam definivit, ea tamen est illius mens, ut ad longiorem nemo quidem per hoc teneatur ; nemo pariter ab illo tempore eximatur ; non tamen ullatenus constitutionem abroget, aut ei quadamtenus deroget, quin, sub ea qua superius exposui ratione, utriusque libera facultas omnibus permittatur.

Même liberté pour les méthodes est concédée à « ceux qui se sont longuement exercés »,

(91) *Ib.*, p. 251-252.
(92) *Dict. Viller*, t. I, col. 1078 sq.
(93) *Epist. P. Gen.*, t. I, p. 260.
(94) *Ib.*, p. 255-256.
(95) *Ib.*, p. 251.
(96) Ce texte servirait heureusement de conclusion à la belle enquête

nec certum argumentum nec ratio singularis videtur esse praescribenda. Spiritus enim Domini, qui laxissimis habenis ferri solet, per innumerabiles animorum illustrandorum et sibi artissime devinciendorum vias, quasi freno, sic finibus denotatis non est coercendus... (97)

et ceux qui veulent « emprisonner l'Esprit Saint » sont cinglés d'un mot vif : s'il serait « absurde » de proposer à tous indistinctement la contemplation de la Sainte Trinité par exemple, il serait « parfaitement absurde » de la prohiber (« absurdum foret... peculiari penso dictare ; absurdissimum... interdicere ») (98).

Mais ici, on pourrait objecter « les méthodes des Exercices spirituels de Saint Ignace » et précisément ces années 1588-1590 sont celles où s'élabore l'interprétation de ce petit livret destinée à devenir classique. Non seulement il y eut des divergences d'avis entre les rédacteurs de « Directoires » et des différences non négligeables entre les divers états du « Directoire » définitif (99), mais ces diversités d'opinions ont dégénéré parfois en vives discussions. Il faut tenir compte de cette atmosphère pour apprécier ce « nœud » de l'histoire des Exercices.

Le P. Hoffée était un des principaux « opposants » du P. Sanchez. Le Directoire du P. Hoffée (100) est intéressant par certains aspects (tels que la présentation des Exercices à un groupe d'auditeurs, et non plus seulement à un retraitant isolé), il l'est peut-être plus encore par ses silences. On ne peut guère retrouver la « contemplation » proprement dite dans les Exercices si l'on néglige comme lui les Règles du discernement des esprits, les deux premiers temps de l'élection et la « Contemplatio ad amorem » !

Le P. Gil Gonzalez Davila, beaucoup moins radical que le P. Hoffée, manifestait une tendance nettement anti-illuministe dans ses corrections au Directoire du P. Polanco, par exemple à propos de l'application des sens. Le « Directorium variorum », — ce « centon » composé pendant le séjour du P. Sanchez à Rome et, qui sait ! peut-être avec son concours, — manifeste un retour à la liberté qu'avait prônée autrefois le P. Nadal (101).

Entre la rédaction de ce « Directoire des variés » et la publication du « Directoire de 1591 », de petits bouleversements avaient agité la

du P. Leturia sur « l'heure de méditation quotidienne dans la Compagnie », AHSJ, t. III, p. 47-108.

(97) *Epist. Praep. Gen*, t. I, p. 249-250.

(98) *Ib.*, p. 251.

(99) R. Rouquette, *Lé Directoire des Exercices*, RAM, t. 14, 1933, p. 403-405.

(100) *Monumenta Ignatiana,* Série II, p. 987-1001.

(101) *Dict. Viller,* t. I, col. 814.

curie du P. Aquaviva. Des quatre Assistants qui se divisaient en deux groupes suivant leurs sympathies pour le P. Sanchez, il n'en restait plus qu'un, le P. G. Alarcon, et c'était un partisan; l'autre ami, le P. Maggio, était parti de Rome, probablement à la suite de ses démêlés retentissants avec Sixte-Quint. Les deux « adversaires » n'étaient plus là : Emmanuel Rodriguez, nous ignorons pour quel motif; Paul Hoffée, — le P. Aquaviva avait dû s'en séparer pour garder entre le chef et ses auxiliaires immédiats l'unité de vues désirable (102).

Le Directoire presque définitif de 1591 fut préparé, semble-t-il, par les quatre Assistants dont trois nouveaux, — en plus de E. Rodriguez, les PP. J.-B. Carminata, J. Alvarez et Ed. Hayes (103). Faut-il y soupçonner l'influence du P. Sanchez, par exemple pour la manière de donner les Exercices aux jésuites ou pour les rapports entre les trois voies spirituelles et les Exercices, nous n'oserions le dire! En tout cas, l'on peut rapporter, sans crainte d'erreur, au P. Aquaviva la modification importante concernant l'oraison : tandis que les « Divers » interdisaient de s'écarter de « la voie royale des Exercices » (104), il est désormais permis de suivre au besoin d'autres méthodes avec l'approbation du supérieur ou du Père spirituel, et dans cette autorisation l'on reconnaît aussitôt un écho direct de la lettre sur « l'oraison et les pénitences ! ». (105)

Nous avons dit, dans la mesure où nous le laissent entrevoir les documents, ce qu'avait été par rapport à la lettre du P. Aquaviva sur l'Oraison le rôle du P. Sanchez. Celui-ci. devenu l'homme de la droite du P. Aquaviva, fut chargé d'aller déjouer les intrigues des jésuites rebelles d'Espagne entre autres de José de Acosta et, en même temps, « de parcourir toutes les maisons afin de redresser... ce qui a rapport à l'oraison, la pénitence et la discipline religieuse » (lettre du 29 septembre 1591 (106). Ce fut seulement le 13 avril 1592 qu'il put quitter Rome avec des instructions détaillées du P. Général (107), et il arriva à Madrid le 10 septembre, seulement vingt jours après qu'Acosta en fût sorti pour aller en mission secrète de Philippe II auprès de Clément VIII (108). « Il est toujours attaché à ses anciens principes », dit Sanchez Gil Gonzalez Davila (3 janvier 1593) (109), mais ces principes ont reçu une demi consécration officielle, et,

(102) Duhr, *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge*, t. I, 1907, p. 788.
(103) Rouquette, *op. cit.*, p. 403.
(104) *Monumenta Ignatiana*, séries II, Exercitia, p. 1074, n. e.
(105) RAM, t. II, 1921, p. 57.
(106) Pastells, t. IV, p. XXII, note.
(107) Astrain, t. III, p. 537.
(108) *Ib.*, p. 532.
(109) *Ib.*, p. 348, 534.

tandis qu'avec une maestria étonnante il commence à donner bon ordre aux affaires de la Compagnie en Espagne, il inaugure la visite des provinces. De ces entretiens et conférences, nous ne savons rien, mais nous pouvons présumer qu'il s'attache surtout à commenter la lettre du P. Aquaviva sur l'oraison et les pénitences. Le 24 février 1593, une lettre du grand théologien François Suarez le signale à la maison d'Alcala (110). Cette rencontre impatiemment attendue aura peut-être une influence sur le futur auteur du commentaire de l'Institut de la Compagnie et des Exercices spirituels. Une longue et bienveillante audience de Philippe II (22 mars 1593) dissipe beaucoup de préjugés que ce monarque avait conçus contre le P. Aquaviva. Mais les rebelles ont gagné de vitesse. José d'Acosta a obtenu du Pape la convocation d'une Congrégation générale. Le 9 mai, pour contrecarrer les agissements du fameux jésuite Mariana, Sanchez est élu par la Province de Tolède comme son représentant à Rome. Le 21, il tombe malade et pressent sa fin prochaine. Le jour de l'Ascension (27 mai), il expire saintement (111), laissant finalement derrière lui la réputation d'un personnage « de grande vertu et de modestie bien connue de tous ceux qui l'ont fréquenté » (112). Si, jusqu'à présent beaucoup ont hésité à signaler les services très réels qu'il a rendus à son Ordre, c'est à cause de ses négociations politiques plus encore que de certaines exagérations spirituelles (113).

Sienshien-Tientsin, 26 juin 1935. Henri BERNARD, S. J.

(110) DE SCORRAILLE, *François Suarez*, t. I, p. 290-291.

(111) ASTRAIN, t. III, p. 541-545, 553, 563-564. — PASTELLS, t. II, p. CXXXVIII.

(112) Ce sont les propres paroles du P. Valignano en 1598 : PASTELLS, t. III, p. XCIX : elles peuvent servir de correctif à l'appréciation sévère que nous avons citée plus haut.

(113) ASTRAIN, t. IV, p. 467-468. — Le P. Rivière (*Supplément* à SOMMERVOGEL, nº 5261) fait justement remarquer combien la notice consacrée au P. Sanchez par le P. SOMMERVOGEL (. VII, col. 520-521) est indigente.

DU NOUVEAU SUR LE PSEUDO-DENYS ?

A la fin d'un article sur les derniers essais d'identification du pseudo-Denys l'Aréopagite, publié dans les *Echos d'Orient,* en octobre-décembre 1932 (1), le P. Stephanou A. A. dressait un *Tableau bibliographique des études dionysiennes parues depuis la guerre (1918-1932).* Il comprenait 61 numéros dont le dernier était une publication de Mgr Athénagoras, ex-métropolite de Paramythia en Epire, pour qui le pseudo-Denys n'est autre que l'évêque d'Alexandrie au III[e] siècle, Denys le Grand et son maître Hiérothée, Clément d'Alexandrie (2). Depuis, la liste des publications s'est augmentée de quelques numéros et en 1934, le même P. Stéphanou avait l'occasion d'y revenir, justement à propos de nouvelles études complémentaires dues au même Mgr Athénagoras (3). C'était d'ailleurs pour constater que le travail de Mgr A. « essuya, à quelques exceptions près, un silence des plus dédaigneux ». Sur quoi, avec une urbanité peut-être excessive pour une tentative sans issue, le charitable recenseur déclare : « A tant de ténacité nous ne pouvons que souhaiter courage et persévérance avec l'espoir d'une pleine et prompte réussite » (4).

Mais voici qu'un concurrent inattendu apparaît à l'horizon, qui, tout en rendant hommage aux recherches de Mgr A. et en abandonnant avec lui les conclusions regardées depuis bientôt quarante ans comme définitivement acquises, entend ramener le pseudo-Denys des milieux néoplatoniciens de Syrie, non plus vers les rives du Nil, mais dans le Pont, à la solitude d'Annesi, où, après le milieu du quatrième siècle, le grand saint Basile formait à la science et à la vertu un certain nombre de disciples. Parmi eux, le plus fidèle héritier de sa pensée et de son inspiration serait justement notre pseudo-Denys, lui-même étant l'énigmatique Hiérothée. Telle est la thèse que s'attache à démontrer un mémoire de soixante-et-onze pages que nous apporte le numéro de janvier de la *Revue des sciences philosophiques et théologiques,* sous la signature du P. Ceslas Pera OP. de Turin (5).

(1) P. 466-469 Voir aussi la Bibliographie trimestrielle de notre revue.
(2) Analyse détaillée par le P. Stephanou, *ibid,* p. 458-465.
(3) *Echos d'Orient*, 1934, p. 125-127.
(4) *Ibid.*, p. 126.
(5) P. 5-71 : *Denys le Mystique et la theomachia.*

Le point de départ de cette nouvelle identification est la présence dans le texte dionysien d'un « de ces mots évocateurs employés comme pour indiquer des situations spirituelles historiques fort précises (6) ». C'est le mot *Theomachia* (7). Ce mot fournit au P. Pera l'occasion de retracer dans la première partie de son travail, ce qu'il appelle « le drame le plus profond de l'esprit humain au IVe siècle » (8), grâce au relevé précis des textes où l'on retrouve soit le mot *theomachia,* soit l'adjectif *theomacos*. Il peut ainsi exposer « la *theomachia* dans sa signification historique, selon les données positives des écrivains ecclésiastiques de saint Irénée à saint Cyrille d'Alexandrie », en montrant ce qu'elle est « comme gnosticisme, comme paganisme, comme arianisme et comme attitude générale de l'esprit, conséquence du péché originel (9) ». Repoussant ensuite rapidement les raisons invoquées pour fixer la date des écrits dionysiens à la fin du Ve siècle ou au début du VIe (10), il s'attache dans la dernière partie du travail à montrer comment le pseudo-Denys exécute son œuvre de libération relativement à la *theomachia*, par rapport à l'arianisme, au paganisme et au gnosticisme, en se faisant l'écho fidèle des enseignements de saint Basile (11). D'où la conclusion brièvement rappelée plus haut.

La nouveauté de cette thèse est incontestable : en est-il de même de sa solidité ? Assurément, le P. P. Pera témoigne, dans cette démonstration, d'une grande vigueur d'esprit et d'une connaissance approfondie des questions religieuses telles qu'elles se posaient pendant les premiers siècles chrétiens. Il déploie une érudition puisée aux textes mêmes et, surtout dans la première partie, le lecteur en serait presque parfois plutôt accablé. Est-ce à dire pour cela que la solution proposée produit pour sa justification des preuves qui s'imposent ? Je ne le crois pas et je pense que l'accueil qui lui sera fait ne sera pas très favorable, l'auteur ne s'étant point suffisamment défié de l'esprit de système, peu propice à l'étude et à l'interprétation objectives des faits.

Tout d'abord on ne peut qu'être frappé de la disproportion entre le texte où le pseudo-Denys mentionne la *Theomachia* et l'énorme construction qu'il sert à fonder. Il s'agit d'une phrase perdue dans un développement du chapitre I des *Noms divins* où l'auteur, après avoir fait allusion aux anthropomorphismes usités par l'Ecriture à

(6) *Ibid.*, p. 7.
(7) *Noms divins*, I, 8, PG, 3, 597 C.
(8) *Rev. des sc. ph. et th.*, p. 32.
(9) *Ibid.*, p. 6, n. 3. Cette première partie de l'exposé occupe les pages 7-26.
(10) *Ibid.*, p. 26-34 : cinq observations préliminaires.
(11) *Ibid.*, p. 34-73 ; conclusion. 73-75.

propos de la divinité, déclare qu'il faut en les expliquant « soustraire ces expressions aux rires et aux plaisanteries des non initiés ou plutôt, s'il y a de pareils hommes, les affranchir de la *theomachia* en ce point » (12). On avouera que c'est peu qu'une pareille phrase pour y découvrir un dessein fondamental qui nous donne pour ainsi dire la clef de toute l'œuvre aréopagitique. La *theomachia* n'est mentionnée qu'à propos de ces expressions anthropomorphiques, « en ce point », et cela en restreint singulièrement la portée. Il serait étonnant si ce concept occupait dans la pensée de Denys la place capitale que lui attribue le P. Pera qu'il n'en parle jamais plus et n'y fasse aucune autre allusion. La base de construction est donc excessivement mince et l'ampleur des conclusions hors de proportion avec sa portée réelle.

Il n'en va pas autrement de l'enquête sur cette *Theomachia* à travers l'histoire, de saint Irénée à saint Cyrille. Le P. Pera expose le résultat de ses recherches, comme si effectivement il y avait eu un souci conscient et réfléchi de cette *theomachia* comme telle ; il en fait le leit-motiv de la lutte contre le gnosticisme, le paganisme et l'arianisme. Quand on y regarde de près, on ne peut s'empêcher de trouver ici aussi un agrandissement de la perspective qui fausse en fait la réalité. Cette vaste enquête sur la *Theomachia* et les *theomachoi*, si on veut s'en tenir aux données des textes, aboutit seulement à cette conclusion assez banale que ces deux mots sont une expression courante dans la polémique religieuse du temps et employée aussi bien par des païens comme Porphyre que par des chrétiens, comme saint Athanase et la plupart des Pères. Ils n'ont aucune signification particulière et visent toute espèce d'opposition à la divinité : le christianisme pour les païens, et c'est alors une variante de l'accusation d'athéisme et du reproche d'abandon des dieux nationaux, le paganisme et l'infinie variété des sectes hérétiques pour les Pères. On peut tourner et retourner les textes où ces mots se retrouvent, on n'en tirera pas autre chose. Et cette constatation jointe à celle déjà faite directement à propos du texte du *De divinis nominibus* montre que ce texte n'a vraiment aucune importance du point de vue du problème dionysien et que l'espérance est fallacieuse d'y trouver un point d'appui solide pour la solution de ce problème.

En revanche on est assez fâcheusement impressionné par l'erreur de méthode qui fait passer au second rang dans la démonstration la réfutation des arguments invoqués pour fixer la date de ces écrits au plus tôt à la fin du Ve siècle et du peu de place qui lui est réservée. Il ne suffit pas de dire qu'on a l'impression que telle ou telle de ces raisons ne porte pas ; il faut encore justifier cette impression par de

(12) *Noms divins*, I, 8, PG, 3, 597.

bonnes démonstrations de valeur objective, c'est-à-dire capables de porter la conviction dans les esprits suffisamment préparés à les apprécier par la connaissance sérieuse du problème en question. C'était la tâche primordiale : car à quoi servent les développements sur l'histoire religieuse au IVe siècle s'il est démontré que l'Aréopagite s'inspire, au point de le reproduire littéralement, du néoplatonicien Proclus ? Avec raison, le P. Stiglmayr, M. Koch et d'autres ont insisté sur ce point dans leur argumentation (13) : ils ont fait des rapprochements, cité des textes, fait toucher comme du doigt la réalité de ces rapports et démontré que l'antériorité est incontestablement du côté de Proclus. Si le P. Pera est persuadé qu'ils se trompent, il avait le devoir d'en apporter la démonstration détaillée, de reprendre un par un les nombreux textes cités, depuis le *De malorum subsistentia* jusqu'aux autres œuvres du philosophe néoplatonicien (14), de montrer que la comparaison de ces idées et de ces phrases n'a point de valeur et qu'une source commune, Sallustius ou d'autres, suffit à les expliquer. Tant que cette réfutation n'est point faite, rien n'est fait et l'on ne peut exiger des critiques qu'ils se contentent ici d'impressions subjectives ou d'affiirmations assez peu contrôlables sur l'enseignement oral des écoles et la tradition vivante de l'enseignement (15). A vouloir agir autrement on risque de faire, selon l'adage, *magni passus*, mais *extra viam*. Quand une opinion est en possession sérieuse, pour songer à lui en substituer légitimement une autre il faut d'abord démontrer qu'elle a perdu tout droit à la confiance. En l'état actuel du problème dionysien, les rapports entre le pseudo-Denys et Proclus sont la discussion essentielle, la question préalable à vider sous peine de faire du travail inutile et dommageable. Les autres raisons qui appuient celle-ci chez les partisans du

(13) Qu'il suffise de renvoyer à l'exposé détaillé de Bardenhewer dans sa *Geschichte* (1924), IV, 282-299, et, pour ce qui concerne la question générale du néoplatonisme et du christianisme, l'article fondamental du P. Arnou dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, XII, *Platonisme des Pères*. Il permet de situer le pseudo-Denys, à sa vraie place, dans ses rapports avec les autres Pères ; sur cette question. On pourra ainsi plus facilement rectifier certaines assertions du P. Pera dans la seconde partie de son travail.

(14) Voir notamment Stiglmayr, *Das Aufkommen der Pseudo-Dionysischen Schriftens* dans le *IV. Jahresbericht* du Collège de Feldkirch (1895), p. 25-34 : Die Schriften des Proklos als Vorlage des Dionysios.

(15) C'est le P. Pera lui-même qui indique Sallustius et parle ainsi des *synousies* orales platoniciennes, *o. l.*, p. 33 et p. 72, où il dit seulement : « l'ample étude du mal selon un schème que j'estime dérivé des synousies platoniciennes. Je ne vois ici aucune nécessité de recourir au *De malorum subsistentia* de Proclus ou à des interprétations du texte Dionysien avec des fragments de l'opuscule de Proclus ».

pseudo-Denys écrivain de la fin du V[e] siècle, sont évidemment moins importantes, mais doivent être également considérées, celle du Credo chanté, par exemple (16). Il ne suffit pas, comme le fait le P. Pera (17), de s'en rapporter à l'opinion du P. de Rubeis ou du P. Thibaut, ni même maintenant de Mgr Athénagoras, il faut justifier directement le rejet et nous montrer par exemple, en conformité avec le texte même de Denys, quel autre document que le *Credo* a véritablement reçu de quelques uns, comme il l'affirme, le nom de *Symbole du culte* et discuter la variante *Confession* qui se retrouve déjà chez le scoliaste, comme dans certains manuscrits.

Je ne m'attarderai pas davantage sur ce point, mais je doute qu'il se trouve beaucoup de critiques pour croire avec l'auteur que les huit pages qu'il consacre à la réfutation des travaux des savants déjà mentionnés. si nuancés et si soucieux de mesurer la valeur de leurs conclusions au contenu des textes invoqués, « ne manquent pas de quelque valeur pour justifier l'abandon d'hypothèses patiemment élaborées... mais qui, pour autant qu'on peut en juger en les examinant de plus près, ne résistent pas suffisamment à l'épreuve des textes et des faits » (18). Il est à craindre que ce ne soit plutôt le jugement à porter sur la « tentative de diriger les recherches dionysiennes dans une voie nouvelle » par une hypothèse qui « apparaît du moins très voisine de la réalité documentaire et très adhérente au milieu où ces documents se sont formés (19) ».

En fait, à qui lit avec attention la dernière partie du mémoire et cherche à apprécier la valeur des preuves apportées en faveur du rôle hors de pair attribué à saint Basile dans la formation de la pensée dionysienne, cette valeur apparaît comme assez mince et faite beaucoup plus d'affirmations que de démonstrations convaincantes. Qu'on lise par exemple les pages 44-46 consacrées à « la question des propriétés des hypostases divines dans la doctrine trinitaire selon la

(16) Il s'agit, on le sait, d'une phrase du *De ecclesiastica hierarchia*, III, 2, où l'on voit communément une allusion au chant du *Credo* qui ne fut introduit à Antioche qu'en 476 par Pierre le Foulon. Voir Stiglmayr, *Das Aufkommen*, p. 34-39 : Die Erwähnung des Credo in der Messe ; l'article du P. Thibaut dans les *Echos d'Orient*, 1921, 283-294 : « Le ps.-Denys l'Aréopagite et la prière catholique de l'Eglise primitive » il l'identifie avec la litanie diaconale ; Mgr Athénagoras, dans une brochure récente consacrée à la question et recensée par le P. Stephanou, *Echos d'Orient*, 1934, p. 126, l'identifie avec le *Gloria in excelsis*. Ni l'un ni l'autre n'apportent la preuve que ces deux textes aient jamais reçu le nom de « Symbole ».

(17) *O. l.*, p. 26-27.

(18) *O. l.*, p. 34.

(19) *O. l.*, *ibid.*

terminologie de saint Basile et non selon la formulation postérieure de saint Grégoire de Nazianze », on trouvera que la phrase citée de l'Aréopagite (*De Mystica Theologia*, 3) est une base bien fragile pour asseoir une conclusion d'une portée aussi générale et décisive. Indépendamment d'une simplification excessive des habitudes du langage trinitaire chez saint Basile qui ne s'en est pas toujours tenu à la qualification de *puissance sanctificatrice* pour désigner le Saint-Esprit, par opposition à l'*ecporeusis* de saint Grégoire de Nazianze, on remarquera que le texte s'en tient prudemment à une formule générale qui ne nous apprend rien sur la position de Denys dans cette question (20). Il oppose à la paternité et à la filiation « ce que veut (dire) la théologie de l'esprit ». Il paraît que ce « veut » est typique et fournit « des signes caractéristiques du temps et du lieu » où il est écrit (21). J'avoue que la subtilité de cette constatation me dépasse et non moins pourquoi ces termes dionysiens favorisent plutôt Basile que Grégoire. Tout le monde sait que les Grecs, de tout temps, se sont montrés extrêmement réservés dès qu'il s'est agi de montrer en quoi la procession diffère de la filiation et se sont interdit toute spéculation à ce sujet, avant comme après Denys.

Quant aux autres points signalés et développés comme important une influence soit exclusive soit prépondérante de la pensée de saint Basile, de sorte qu'il faudrait voir en lui le vrai maître de l'Aréopagite et l'identifier avec Hiérothée, je n'en vois aucun qui s'impose et ne puisse trouver sa raison d'être et son explication dans la théorie de Koch et de Stiglmayr. A supposer qu'il faille reconnaître quelque dépendance, elle serait secondaire par rapport à d'autres déjà signalées et parfaitement compatible avec l'activité littéraire d'un écrivain de la fin du Ve siècle. En fait, je ne trouve nulle part réalisé ce faisceau de circonstances et de doctrines caractérisées et exclusives, qui nous obligerait à prendre en sérieuse considération l'hypothèse d'un disciple inconnu de saint Basile composant à Annesi, dans les forêts du Pont, près d'Ebora, la synthèse dionysienne, et à admettre que ce soient là « des conclusions qui substantiellement ne changeront pas » (22) : les climats spirituels de Basile et du pseudo Denys sont trop différents.

Ferdinand CAVALLERA.

(20) PG, 3, 1033 A.

(21) *O. l.*, p. 46 : « l'attitude identique devant la doctrine de l'Ecriture relative au Saint-Esprit si typiquement exprimée ».

(22) *O. l.*, p. 6.

COMPTES RENDUS

Ernest Mura. — *Le Corps Mystique du Christ. Synthèse de Théologie dogmatique, ascétique et mystique.* Préface du R. P. Garrigou-Lagrange. Paris, André Blot, 1934, 2 vol. in-8 de 214 et 245 p.

Dr. Fr. Jürgensmeier. — *Der mystische Leib Christi als Grundprincip der Aszetik.* Paderborn, F. Schöningh, 1934, 4e édit., 369 p. Prix : 6 M.

Une âme fervente éprouve le besoin de mettre de l'unité dans sa vie intérieure. Un ascétisme purement sentimental se dilue dans la mièvrerie. C'est à l'intelligence qu'il appartient de coordonner ses efforts et ses pratiques en les cimentant sur des bases doctrinales solides. Le travail de vulgarisation accompli en ces dernières années est un signe que les Théologiens n'ont pas négligé ce côté de leur tâche. Le bilan que M. E. Mura dresse dans l'introduction de son important ouvrage nous montre que la dévotion au Christ, centre de la piété catholique, s'est enrichie, en ces derniers temps, d'un choix abondant de monographies concernant le Corps Mystique. Peut-être aurait-il pu faire remonter à quelques années en arrière le renouveau de faveur que connaît de nos jours l'approfondissement de ce dogme et de ses applications à la vie spirituelle. Un livre comme celui du P. Ramière : *Le Cœur de Jésus et la divinisation du Chrétien*, n'a pas peu contribué à répandre dans le public dévot le goût d'une doctrine aussi fondamentale. De même, *La grâce et la gloire* du P. Terrien, parue en 1897, ouvrait aux lecteurs plus instruits de séduisants horizons.

Quoi qu'il en soit de ces lointains devanciers, M. E. Mura nous confie que c'est à la profonde et suggestive esquisse de l'Abbé J. Anger : *La doctrine du Corps Mystique de Jésus-Christ d'après les principes de saint Thomas*, qu'il doit l'idée de sa synthèse.

Nous voudrions d'abord le louer du dessein qui a présidé à sa réalisation : il s'agissait de fournir spécialement au Clergé et surtout aux élèves des Séminaires, un traité dont la lecture fût agréable en même temps que substantielle, afin de remédier à ce morcellement

des préoccupations intellectuelles et morales dont beaucoup ont, en effet, à souffrir. Il fallait un exposé de la théologie qui mit bien en relief l'unité organique, spéculative et pratique, de la doctrine sacrée. Le tableau comparatif de la page 446 (t. II), permet, en conséquence, de faire concorder la lecture spirituelle avec l'enseignement scolaire et ainsi de renforcer l'un par l'autre l'effort de l'esprit et le souci de la vie intérieure.

La division de l'ouvrage est obvie : I La nature du Corps Mystique ; II La vie du Corps Mystique. Deux sections dans I : doctrine de S. Paul ; données théologiques sur la nature du Corps Mystique. Deux sections également dans II : la vie du Chef ou la médiation universelle du Christ ; la vie des membres. On a reproché à la synthèse de M. Mura de n'être pas assez « synthétique ». La critique me paraît fondée même pour certaines conceptions de détail : il nous donne une minutieuse analyse des Epitres de S. Paul ; on attendait plutôt un tableau d'ensemble nettement dessiné qui traduisît, d'ailleurs, l'évolution de la pensée paulinienne.

D'autres réserves ont été formulées du point de vue dogmatique, notamment dans l'*Ami du Clergé*, 12 septembre 1935.

Nous dirons qu'en ce qui concerne la spiritualité, le panmysticisme exposé par l'auteur nous paraît tenir trop peu compte de la discrétion avec laquelle les anciens maîtres spirituels traitaient ces questions. Mgr Saudreau le rappelait récemment dans la *Vie Spirituelle* (janvier 1936, p. 37-56). Mais en mettant sur le même plan deux séries de textes notoirement différents, peut-être l'éminent spécialiste des problèmes de la spiritualité n'a-t-il pas fait assez ressortir que les plaintes des mystiques persécutés visaient des outrances manifestes (opposition n'est pas réserve), tandis que les autres documents réflètent plutôt le souci que doit avoir un directeur de ne pas empiéter sur les desseins de Dieu, qui ne conduit pas toutes les âmes par la même voie.

L'interprétation que présente M. Mura de la doctrine thomiste concernant la vie mystique (p. 249-266), peut, certes, se réclamer d'éminents théologiens contemporains. Chacun sait qu'elle demeure librement discutée entre écoles de spiritualité. Un pareil ouvrage s'adressant au public scolaire, aurait donc gagné, pensous-nous, à indiquer nettement les opinions divergentes, ne serait-ce que par souci d'objectivité parfaite (1).

On peut, en tout cas, se demander si sur le plan des applications concrètes, il n'y a pas quelque inconvénient à ramener le cas d' « un

(1) L'ouvrage du P. de Guibert est mentionné dans la bibliographie sous un titre fautif et incomplet. Le titre authentique est : *Etudes de théologie mystique*, Toulouse, 1930.

enfant recevant, comme la petite Thérèse Martin, une éducation profondément pénétrée d'esprit chrétien et initiée dès l'âge le plus tendre à la vie d'oraison » aux états que décrit Sainte Thérèse (p. 256). Mais ces thèses ont fait l'objet de trop doctes travaux déjà pour que nous songions à les discuter en quelques lignes.

II. — De son côté, le Dr. Jürgensmeier nous propose une synthèse à laquelle on ne reprochera pas de manquer de vigueur. Le mérite et l'intérêt de son beau livre est de nous montrer ce qu'a de plénitude et de profondeur une spiritualité centrée sur le dogme du Corps mystique.

L'ouvrage s'ouvre par un exposé très ramassé des données scripturaires et théologiques où l'on voit comment le Corps mystique s'intègre intimement dans l'économie du Salut. Puisque l'ascétisme en est la méthode pratique de réalisation, le Christ doit être le centre de celui-ci et la formule qui le définit s'emprunte à S. Paul : dans le Christ et par le Christ.

La seconde partie envisage sous ce jour la vie chrétienne avec ses divers moyens et ses devoirs. Une section établit tout d'abord comment l'idée objective et le plan universel du salut domine et dessine les démarches des âmes singulières. Puis une seconde section précise dans le détail en quoi consistent la formation et la croissance du Corps mystique ; elle dénombre les influences et les éléments qui s'organisent et interfèrent dans cette évolution complexe : initiatives divines, coopération de l'homme, ses obstacles, ses auxiliaires, le rôle social de l'ascétisme. Tous ces aspects sont rattachés au principe de notre être surnaturel, à notre appartenance au Christ qui nous lie à Dieu et à nos frères, fondant ainsi notre action qui peut s'accomplir en Lui et par Lui.

Une troisième section décrit l'idéal de la charité comme étant la plénitude du Christ : nous la vivons ici-bas par la conformité à la volonté de Dieu et à l'exemple crucifiant du Sauveur, jusqu'au jour où elle s'achèvera dans la « récapitulation » définitive de toutes choses dans le Christ.

Echos de conférences spirituelles données dans un Séminaire, ces pages sont un modèle de solide et suggestive vulgarisation. Elles reflètent une grande modération de jugement. Nous n'en voulons pour témoignage que le parallèle consacré aux deux « courants » de spiritualité : le courant liturgique et le courant ascétique (p. 135-148). Insistant surtout sur l'unité profonde de la spiritualité catholique, l'auteur montre qu'il ne peut y avoir opposition véritable entre deux conceptions qui s'appellent plutôt et correspondent à des besoins de l'âme nullement exclusifs l'un de l'autre. Il est évident qu'une spiritualité purement « objective » serait dénuée d'efficacité pratique et qu'une spiritualité exclusivement « subjective » et réfractaire à toute

vie liturgique serait une monstruosité au sein de l'Eglise catholique : ces deux exagérations seraient en contradiction flagrante avec ce que réclament l'existence et la croissance du Corps mystique. Ces solutions de bon sens caractérisent l'esprit de ce livre qui constitue, à notre connaissance, l'une des meilleures réussites d'exposé spirituel s'inspirant strictement de la dévotion au Corps mystique. Que n'est-il déjà traduit en français !

M. OLPHE-GALLIARD.

G. Bardy. — *La Vie Spirituelle d'après les Pères des trois premiers siècles.* Paris, Bloud, in-8, 318 pages.

Dans cet ouvrage, M. Bardy reprend un sujet traité à diverses reprises, ces dernières années, notamment par M. Pourrat et le P. Viller. La *Revue* dès ses débuts en 1920 avait consacré deux articles et depuis le P. Lebreton dans le *Dictionnaire de Spiritualité* une notice aux Pères Apostoliques. Cependant ce nouveau livre dépasse par son ampleur ce qui existait jusqu'ici et a sa physionomie propre. Il forme comme le pendant de l'autre volume sur la pensée et la vie chrétiennes récemment redonné au public : *En lisant les Pères*, mais en se restreignant à la période anténicéenne. C'est une étude analytique détaillée de ce qu'offre cette partie de la littérature chrétienne sur la vie spirituelle, une sorte de florilège accompagné de gloses plus ou moins étendues en faisant ressortir la valeur de vie, en précisant le sens, en redressant parfois les involontaires déviations doctrinales. Suivant l'ordre chronologique, M. Bardy nous fait faire connaissance avec la pensée et mieux encore avec l'âme des Pères apostolique étudiés chacun à part, de l'auteur des *Odes de Salomon*, de S. Justin, de S. Irénée, de S. Hippolyte, des martyrs notamment à Lyon et à Carthage, de Clément d'Alexandrie et d'Origène, de S. Cyprien et de S. Méthode. Il s'attarde naturellement plus volontiers sur ceux dont les écrits lui fournissent plus de documents, en particulier sur les deux représentants de l'école alexandrine. Ces pages sont écrites avec une ferveur clairvoyante, qui tout en rendant hommage au christianisme foncier des écrivains sait à l'occasion signaler les idées moins justes. De ce point de vue il est intéressant de comparer à l'exposé de M. Bardy, celui non moins chaleureux et non moins sympathique du P. Lebreton aux tomes I et II de la nouvelle *Histoire de l'Eglise* publiée chez le même éditeur. Chacun de ces spécialistes éminents y apporte sa note personnelle et il est intéressant de constater que, sur certains points, concernant l'école d'Alexandrie, en particulier l'appréciation du gnostique tel que l'idéalise Clément, M. Bardy se montre moins sévère que le P. Lebreton.

D'ailleurs le volume se suffit à lui-même, en ce sens que, à propos de chaque auteur, M. Bardy, tout en s'abstenant d'entrer dans les détails et de donner une bibliographie, fournit les renseignements nécessaires pour savoir de quelle œuvre il s'agit et quelle en est la valeur d'ensemble. On lira donc le livre avec profit et c'est une manière fort avantageuse de revoir la littérature anténicéenne en ce qu'elle a de plus bienfaisant pour l'âme et dans un certain sens de plus actuel, puisque c'est ce qui nous la rend plus accessible et encore singulièrement vivante. On remarquera que volontairement Tertullien a été exclu, soit parce que l'écho proprement spirituel du christianisme est peu accentué dans son œuvre qui est surtout polémique, soit parce qu'elle rend un son altéré par les préjugés sectaires. Une omission qui me paraît plus difficilement justifiable est l'absence de toute conclusion d'ensemble et d'une synthèse qui avait sa place naturelle à la fin du volume. Mieux eût valu, si l'on ne voulait pas ajouter aux trois cent seize pages du volume, resserrer certains commentaires un peu abondants et réserver une place aux impressions communes que laisse la lecture de ces textes d'origine et de tonalité si diverses. On aurait aimé à lire, par exemple, quelques réflexions sur la place capitale qu'occupe la pensée du Christ dans cette spiritualité antique, à en voir précisées les modalités. Autre qu'au moyen-âge dans sa présentation, la dévotion au Christ ne se manifeste pas à cette époque primitive avec moins d'intensité : un connaisseur aussi au courant que M. Bardy n'eût point manqué en quelques touches précises de nous fixer sur ce point et de ruiner ainsi définitivement une erreur qui tendrait à donner le change. De même sur la place de Dieu dans la pensée spirituelle et son rôle. Ici même dans les détails consacrés à chaque auteur, il y aurait peut-être eu lieu de serrer de plus près les textes, par exemple à propos d'Hermas chez qui revient comme un leit-motiv de la vie chrétienne l'expression *vivre pour Dieu*, résumant tout l'idéal positif de l'effort humain. Sans doute sur ces points et les autres aspects de la vie spirituelle, la prière, les vertus, on trouvera beaucoup de données éparses à travers ce livre. mais on ne peut que regretter que M. Bardy n'en ait point fait la synthèse et ne nous l'ait point présentée dans un beau chapitre final qui établirait comme le bilan de cette enquête approfondie. Ces pages ne feraient point double emploi avec celles consacrées à ces mêmes sujets dans l'ouvrage précédent. Si, comme il le mérite, cet ouvrage trouve un accueil favorable qui nécessite une nouvelle édition, j'ose espérer que M. Bardy voudra bien combler cette lacune et rendre ainsi un service signalé à nos études.

Ferdinand Cavallera.

Cathedra Petri. — *Les Exercices Spirituels.* — *Textes pontificaux annotés* par Albert Valensin, SJ. Paris Desclée et de Brouver, 1935, in-8°, 194 p.

La collection *Cathedra Petri* se propose d'éditer avec une traduction et un commentaire les encycliques et les documents pontificaux les plus importants. On annonce l'apparition prochaine d'un volume sur l'Action Catholique de M. le chanoine Guérin. D'autres sont en préparation sur le mariage, la doctrine de S. Thomas, etc-

Le premier volume que nous avons sous les yeux, consacré aux Exercices Spirituels, a été annoté par la plume très experte du R. P. Albert Valensin et fait bien augurer de la Collection, Nul n'était plus désigné que l'organisateur de la Semaine des Exercices de Versailles (1929) pour interpréter avec compétence les enseignements des derniers papes sur les Exercices et les retraites.

Les documents reproduits ici dans leur texte latin sont : de Léon XIII, la lettre au Cardinal Vicaire *Inter multiplices* (18 déc. 1889), la lettre au T. R. P. Louis Martin *Ignatianae Constitutiones* (8 février 1900) ; de Pie X, la lettre au P. Criquelion *Exercitiorum Spiritualium* (8 déc. 1904), la lettre au Cardinal Respighi *Experiendo plus satis* (27 déc. 1904) ; de Benoît XV, la lettre au Cardinal Lafontaine *Quae in proximis litteris* (20 sept. 1918) : de Pie XI, la Constitution apostolique *Summum Pontificem* (25 juil. 1922), qui déclare saint Ignace patron des Exercices Spirituels, la lettre au T. R. P. W. Ledóchowski (3 déc. 1922), l'Encyclique *Mens Nostra* (20 déc. 1929). Des documents de Pie XI sont traduits et commentés.

Qu'elles soient empruntées au dogme ou à l'histoire des saints, à la psychologie ou à l'expérience des retraites, les notes montrent très exactement la richesse des documents romains et soulignent bien la portée des textes dont elles faciliteront la lecture et l'étude. Trois appendices suggestifs aideront à mieux comprendre les Exercices. Le premier, *Les Exercices Spirituels et l'ascèse chrétienne,* insiste sur cette vérité que l'ascèse enseignée par saint Ignace est fondée sur la grâce et l'union divine ; un autre, en montrant les affinités qui existent entre le *Chant Grégorien* et *les Exercices,* nous rappelle justement que la retraite doit prendre l'homme tout entier, que le chant liturgique est pour la vie intérieure un utile auxiliaire. Le troisième, *Les Exercices et la théologie de la prière,* est la reproduction d'un article remarqué de la *Nouvelle Revue théologique* d'avril 1929.

Si tous les volumes sont de même valeur, prêtres et laïques feront bon accueil à la collection *Cathedra Petri.*

M. Viller.

Bibliographie générale des Ecrivains Rédemptoristes, par Maur. de Meulemeester, CSSR, archiviste de la Province belge de la Congrégation du Très-Saint Rédempteur, avec la collaboration de Em. Cellet et Cl. Henze de la même Congrégation. Deuxième partie. Auteurs Rédemptoristes A-Z. Louvain, imprimerie Saint-Alphonse, 1935, in-4°, 480 p.

Nous avons dit déjà les mérites de la première partie consacrée à Saint Alphonse (cf. RAM, 1935, 91-94). Le second volume de cette importante publication n'est pas inférieur au premier. Préparée depuis de longues années, l'œuvre se poursuit avec rapidité et de façon à satisfaire les plus difficiles. On trouvera ici mention de 1175 auteurs Rédemptoristes et de plus de 8000 publications, avec notice biographique sommaire de chaque auteur, iudication des sources biographiques, liste chronologique des écrits dont chacun a été numéroté, le nombre de pages des volumes et le format, les diverses éditions. On indique soigneusement les livres anonymes : il faut espérer que dans les tables qui doivent paraître avec le volume III, un index spécial sera réservé aux anonymes de façon à ne laisser perdre aucun de ces renseignements précieux. Les auteurs vivants sont rangés à leur place : un supplément indiquera ce qui est paru durant l'impression de l'ouvrage, c'est-à-dire depuis 1932.

Mention est faite des articles de revues et journaux. Mais pour ne pas charger l'ouvrage on ne donne une mention détaillée que des articles scientifiques ou des séries d'articles de vulgarisation. Le discernement ici peut être délicat et prêter à difficulté. Les sondages que j'ai faits me permettent d'affirmer que les auteurs ont été assez larges dans leur appréciation et qu'ils ont vraiment recensé tout ce qui était utile. Il n'est pas besoin d'insister sur les services que cette Bibliographie peut rendre à l'Histoire de la Spiritualité, non pas seulement parce qu'elle nous donne la liste complète des ouvrages d'auteurs connus comme Sarnelli, Saintrain, Saint-Omer, Desurmont et tant d'autres ; mais en feuilletant ces pages, on verra quelle place importante tient la Congrégation du Très-Saint Rédempteur dans le développement de la piété populaire.

Une bibliographie est une œuvre indéfiniment perfectible. Les auteurs appellent trop modestement leur œuvre un essai et promettent des suppléments qui paraîtront avec les tables. Les vérifications que j'ai faites m'ont convaincu de la solidité de leur travail. Ils ont voulu faire œuvre scientifique. Même avant que soit terminée leur publication, nous pouvons leur rendre le témoignage qu'ils ont atteint leur but.

M. Viller.

CHRONIQUE

Publications récentes.

— *La Sainte Bible*, que publient, sous la direction de M. Louis Pirot, professeur d'exégèse à l'Université Catholique de Lille, les éditeurs Letouzey et Ané, s'inaugure par un volume contenant les deux premiers évangiles (*S. Matthieu*, par le P. Buzy; *S. Marc,* par L. Pirot, 1935, 612 p., 5 cartes ou plans hors-texte). La collection comprendra les livres des deux Testaments : texte latin, traduction et commentaire. Le tome IX, premier paru, se présente sous une forme typographique excellente et donne toute facilité pour la consultation : le commentaire de chaque verset est mis, page par page, en regard du texte et de sa traduction. Moins littéraire que celui des volumes correspondants de la collection *Verbum Salutis* et moins technique que celui du R. P. Lagrange, ce commentaire vaut par le souci de faire nettement saillir l'idée essentielle soit de l'ensemble : messianité et divinité prouvées conjointement par S. Matthieu, filiation divine mise en lumière par S. Marc; soit du détail de chaque verset. Du point de vue spirituel, on réclame d'un pareil ouvrage qu'il ne se contente pas d'éclairer les obscurités de la lettre, mais qu'il donne le goût de lire et de méditer le texte sacré. Dans leur concision et bien qu'ils ne l'aient pas spécialement visé, les deux exégètes qui ont collaboré à ce volume atteignent heureusement ce but, nous semble-t-il : ce qu'ils disent est suggestif et l'on aimera qu'il se soit particulièrement préoccupé de souligner la transcendance de l'esprit chrétien par comparaison avec les idées juives contemporaines de la révélation évangélique. Les opinions diverses de l'exégèse ancienne et moderne sont indiquées en bref lorsqu'elles apportent quelque lumière, mais sans que les auteurs de ce nouveau commentaire se dispensent de marquer eux-mêmes nettement leurs positions.

Le niveau scientifique où se tient cet ouvrage en fait un instrument de travail qui sera spécialement apprécié du clergé, mais qui reste accessible à tout esprit tant soit peu familiarisé avec les Ecritures. Les âmes méditatives elles-mêmes y puiseront une nourriture substantielle et digne de leur être vivement recommandée.

M. O.-G.

— L'*Histoire de l'Eglise*, dont deux volumes ont déjà paru à la Librairie Bloud et Gay, sous la direction d'Augustin Fliche et Victor Martin, retiendra l'attention particulière de ceux qui s'intéressent à l'histoire de la spiritualité chrétienne. Une place considérable y est faite aux questions littéraires et doctrinales. Dans ces premiers volumes, leur exposé a été confié au R. P. Lebreton et c'est dire avec quelle compétence, quel doigté, quel heureux choix de textes elles nous sont présentées. On trouvera dans le tome II d'excellentes monographies concernant les grands écrivains du 3e siècle auxquels notre doctrine spirituelle doit une si profonde contribution. Les courants hétérodoxes vigoureusement mis en lumière par les études et les découvertes les plus récentes éclairent le sens et la portée des thèses fondamentales de la spiritualité traditionnelle. Nous la voyons se former sous la plume d'un S. Irénée, d'un Clément d'Alexandrie, d'un Origène à l'encontre du gnosticisme, du marcionisme, plus tard du manichéisme et prendre un éclat qui sera rarement dépassé. Non que tout soit irréprochable dans les écrits où elle se fait jour, mais nous comprenons mieux les écarts de pensée que ces maîtres eux-mêmes n'ont pas su entièrement éviter, quand nous pénétrons plus intimement l'ambiance intellectuelle où ils se sont formés. Il est vain de chercher à déterminer ses préférences dans un ensemble de chapitres qui sont tous réussis à souhait. On croirait cependant que les pages consacrées à Origène portent la marque de l'intérêt spécial pris par l'historien à nuancer chaque trait et à mettre en relief tout ce que la physionomie spirituelle ainsi que le labeur du didascale alexandrin comportent d'élévation et de générosité capables d'entraîner la plus admirative sympathie.

Jusqu'à ces dernières années, ce côté de l'histoire doctrinale avait trop été laissé pour compte. La partie de l'ouvrage traitée par l'éminent professeur de l'Institut Catholique de Paris — et c'est la seule dont ait à parler notre chronique — nous montre combien l'époque qui a précédé les grands conflits dogmatiques est digne d'intéresser particulièrement Historiens et Théologiens de la Spiritualité.

M. O.-G.

— Les 23 *Méditations* sur *L'appartenance à Dieu* que le R. P. Servais Marie de Saint-Ange, OCD, vient de publier (Editions des Chroniques du Carmel, Soignies, 1935, in-12 carré, 190 p.) ont pour but de développer dans les âmes l'union parfaite avec la volonté de Dieu ; l'accomplissement prompt, joyeux et constant de cette volonté. Elles sont destinées à des Carmélites, mais elles traitent un point si essentiel de la perfection, de façon si simple, si pénétrante et si pratique qu'elles peuvent très bien convenir à toutes les âmes pieuses.

M. V.

BIBLIOGRAPHIE [1]

(*Toutes les publications sans indication de date sont de 1935*)

I. — MÉTHODE. — TRAITÉS SYSTÉMATIQUES BIBLIOGRAPHIES.

Ramirez J.-M. — Sur l'organisation du savoir moral d'après J. Maritain, Y. Simon et Th. Deman. — *Bul. Thom.*, 423-432.

Bleienstein H. — Literaturbericht : Die Geschichtlichen Grundlagen der deutschen Mystik. — ZAM, 10, 318-324.

Alos-Moner R. — **Lullistische** Literatur der Gegenwart. — *Wissenschaft u. Weisheit*, 1935, 288-310.

Répertoire de bibliographie française, contenant tous les ouvrages imprimés en France et aux colonies et les ouvrages français publiés à l'étranger (1501-1930). Fasc. I, Acker. — Paris, Letouzey et Ané, grand in-8 de 256 colonnes.

Simonin H.-D. — Chronique d'Histoire de la spiritualité moderne. — VS, 46, Sup., 44-61.

Amedeus a Zedelgem. — Bibliographia **franciscana**, an. 1932-1933. — *Collectanea franciscana*, 5, 634-704.

II. — PRINCIPES GÉNÉRAUX DE VIE SPIRITUELLE.

Piccioli P. G., OFM. — Manuale di Teologia ascetica *(Biblioth. di Ascetica e Mistica)*. — Turin, Società Editrice Internazionale, in-8, 310 p.

Steiner H. — Das Ich, der Gott im Innern und der Gott der aüssern Offenbarung. — Berlin, 1935, 83 p.

Kronseder F. — Das Leben in Gott. Einführung in geistliche Leben. Ratisbonne, Pustet, 80 p.

Tillmann F. — Die katholische Sittenlehre. Die Verwirklichung der Nachfolge Christi. Die Pflichten gegen Gott. — Dusseldorf, Schwann, in-4°, 316 p,

(1) Les revues plus souvent citées sont signalées ainsi qu'il suit : EC : *Etudes carmélitaines*; EF : *Etudes franciscaines* : M : *Manresa*; MC : *Monte Carmelo*; MST : *Mensajero de Santa Teresa*; NRT : *Nouvelle revue théologique*; OGE : *Ons geestelijk erf*; OGL : *Ons geestelijk leven*; RS : *Recrutement sacerdotal*; RSR : *Recherches de science religieuse*; RT : *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*; SC : *Scuola Cattolica*; SZ : *Stimmen der Zeit*; VC : *Vita cristiana*; VS : *Vie Spirituelle*; VSo : *Vida Sobrenatural*; ZAM : *Zeitschrift für Aszese und Mystik.* Pour les renvois aux périodiques, le premier chiffre indique le volume et le second la page.

Müncker T. — Die psychologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre. — Dusseldorf, Schwann, 1934, in-8, 340 p.
Willwoll A. — Gedanken zu einer Psychologie der Aszese. — ZAM, 11, 1-20.
Rolland E. — La valeur psychologique du Dogme chrétien. — *Rev. Apol.*, 1935, 663-677; 1936, 38-62.
Hahn K. — Die Welt des Willens und des Geistes. Kernprobleme d. Philosophie und Religion im Lichte des Voluntarismus. — Göttingen, 1935, 342 p.
Claverie A. F. — Théologie et conscience individuelle. — *Rev. Thomiste*, 18, 422-445.
Pelletier P. — De la connaissance de soi, norme de nos rapports avec Dieu et le prochain. — *Recueil des conférences des journées internationales d'études de philosophie thomiste à Poznan* (28-30 août 1934), 231-242.
Borne E. — Humanisme et Mystique. — EC, 1935, 2, 1-18.
Maritain J. — Humanisme et Culture. — EC, 1935, 2, 94-130.
Mura E. — El Cuerpo místico de Jesu-Cristo. — VSo, 30, 81-93.
Mura E. — Naturaleza del Cuerpo místico de Jesu-Cristo. — VSo, 30, 328-338; 412-421.
Mura E. — La Vida del Cuerpo místico en su divino Jefe. — VSo, 31, 20-27.
Gardeil A. — Le Saint-Esprit dans la vie chrétienne. — Juvisy, éd. du Cerf, in-12, 183 p.
Martinez Gomez J. C. — Es la inhabitación del Espíritu Santo raiz de la resurrección gloriose de los justos, segun la Escritura y los Padres? — *Est. Ecclesiasticos*, 1935, 505-539.
Arintero. — Oficio de cada uno de los dones del Espíritu Santo. — VSo, 30, 12-20.
Arintero. — Los frutos del Espíritu Santo y las Bienaventuranzas. — 30, 339-345.

III. — PURIFICATION ET PERFECTIONNEMENT DE L'AME. — VERTUS. — DÉFAUTS.

Olgiati F. — La pietà cristiana, esperienze ed indirizzi. — Milan, *Vita e Pensiero*, 1935, in-8, XII-452 p.
Peillaube E. — Caractère et personnalité. — Paris, 1935, 224 p.
Claudio de J. Cruc. — La santidad y sus grados. — MC, 1935, 539-544.
Cordier L. — Le sens de l'éducation d'après l'Evangile. — *Et. Theol. Rel.*, 10, 29-48.
Schuster J.-B. — Ist das Opfer höchstes Kriterium für den Wert einer sittlichen Leistung? — ZAM, 10, 253-265.

Magecan R. — The Christian virtues. — *Irisch Eccl. Record*, nov. 449-463.
Feuling D. — Glaubensleben aus Glaubenswissenschaft. — *Benedikt. Monatschr.*, 427-435.
Garrigou-Lagrange R. — La charité parfaite et les Béatitudes. — VS, 46, 5-20.
Muller M. — La joie dans l'amour de Dieu, traduit par J. Peyraube. — Paris, édit. Montaigne, in-12, 252 p. (Coll. *La Vie intérieure*).
Mönnichs Th. — Geistliche Freude. — ZAM, 1936, 53-60.
Lemonnyer A. — La vertu de religion. — VS, 46, 31-36.
Schultz W. — Vom Wesen der Treue. — *Zeitsch. Theol. u. Kirche*, 193-210.
Cohausz O. — « Viriliter agite et confortamini ». — *Theol.-prakt.-Quartalsch.*, 88, 673-690.
Alberdi A. — El concepto de humilidad en santo Tomás. — VSo, 30, 348-356, 422-433 ; 31, 38-47.
Wolff P. — Vom Sinn der Ehrfurcht. — Münich, Kösel, 125 p.
Pribilla M. — Jesuiten-Gehorsam. — SZ, 130, 52-58.
Orchard W. — The Way of Simplicity. — New-York, Dutton, 1934, in-8, 321 p.
Corti G. — Teorie e metodi psicoterapici al servizio della direzione spirituale. — *Scuola Cat.*, 1935, 715-734.
Laub A. — Nervenkraft durch Gottes Geist. Studien und Erfahrungsfrüchte. — Fribourg-en-B., Herder, in-8, 241 p.
Van Roey, Card. J. E. — Vie de langueur spirituelle. — *Col. Mechliniensia*, 1936, 1, 5-18.
Lindworsky J. — Gewonheitsmässiges und Automatisches in religiösen Leben. — ZAM, 1935, 329-331.

IV. — UNION A DIEU. — ÉTATS MYSTIQUES ET FAITS PRÉTERNATURELS.

Dosda P. — L'union avec Dieu. Ses commencements, ses progrès, sa perfection. — Paris, Téqui, 1935, 2 vol., in-12, 512 et 560 p.
Wild K. — Auf den Höhenwegen der christlichen Mystik. — Munich, Kösel u. Pustet, 1935, in-12, 254 p.
Jaegen H. — Das mystische Gnadenleben, 3e édit. — Trèves, 1935, in-8, XXXVII-220 p.
Arintero J. G. — Grados de oración y principales fenomenos que les acompañan, 4e édit. — Salamanque, 1935, in-8, 336 p.
Aramendia J. — Las oraciones afectivas y los grandes maestros espirituales de nostro siglo de oro. — MC, 36, 291-298, 345 352, 387-395, 435-442, 483-495, 531-538 ; 37, 1-9.
Rojo A. — Contemplación y Liturgia. — VSo, 30, 359-368.

Hessen J. — Von Gott kommt uns ein Freudenlicht. — Breslau, 100 p.
Haugg D. — Vom Wandel in Gottes Gegenwart. — *Inn. Leb.*, 15, 275-286, 317-328, 358-360.
Hock K. — Der beständige Wandel in der hl. Gegenwart Gottes. — *Unio Ap.*, 20, 107-115.
Sertillanges A.-D. — La présence mystérieuse. — VS, 45, 225-235.
Saudreau Mgr A. — Le destin des maîtres mystiques. — VS, 46, 37-56.
Buckham J.-W. — Religious Experience and Personality : a reply to Professor Wieman. — JR, 1935, 309-315.
Lossky N. —Das menschliche Ich als Gegenstand mysticher Intuition. *Idealismus* (Zurich), 1934, 49-55.
Leroy O. — La splendeur corporelle des saints, — VS, 45, sup., 139-160; 46, Sup. 29-43.

V. — MOYENS DE SANCTIFICATION. — DÉVOTIONS

Osende V. — La verdadera devoción al amor Misericordioso. — VSo, 321-327, 401-411 ; 1936, 38-42.
Munsters A. — De Navolging van God. — OGL, 15, 47-60.
Aramendia J. — Escuela mística mariana. — VSo, 30, 20-29 ; 94-108.
Aramendia C. — A la contemplación y sanctificación por la consagración a la Vírgen. — VSo, 30, 434-444.
Miller J. — Verzeichnungen im Geschichtsbild der marianischen Kongregation. ZAM, 10, 310-318.
Miller J. — Hat die marianische Kongregation eine besonder Aszese *Theol. Prakt-Quartsch*, 708-723.
Munsters A. — De Navolging der Heiligen. — OGL, 5, 133-147 ; 198-208.
Weld-Blundell. — Prayer and Holiness. — London, Magnani, 1934, in-8, XIX-96 p.
Zähringer D. — Das Studengebet im Urteil der Gegenwart. — *Benedik. Monatschrift*, 436-445.
Lialine D. C. — Rite, spiritualité et union. — *Irén.*, 12, 151-178.
Casanovas I. — Biblioteca dels Exercicis Espirituals de St. Ignasi de Loyola. — Volumen VIII ; Tercera setmana ; vol. IX : quarta setmana. — Barcelone, 1935, 390 et 372 p.
E. D. — El Presupuesto. — M., 1935, 44, 328-342.
Teixidor L. — El punto 2° del segundo Ejercicio. — M., 1935, 44, 317-327.
San Martin M. — La Consolación. — M, 1935, 44, 343-351.
Orlandis R. — « Lo que cae debaxo de elección ». — M, 44, 289-316.

VI. — ÉTATS DE VIE — CATÉGORIES PARTICULIÈRES D'AMES

Héris Ch.-V. — Perfection épiscopale et perfection sacerdotale. — VS, XLV, Sup., 129-138.

A propos de la Conférence de M. le chanoine Masure sur *La perfection exigée par le sacrifice de la messe* (VS, sept. 1935).

Frank M. — Der Strafkodex in der Regel St. Benedikts. — *Benedikt. Monatschrift*, 465-473.

Maier L. — Die Rezessklöster im Franziskanerorden nach dem geltenden Recht. — ZAM, 10, 297-309.

La participation active des fidèles au Culte. — Louvain, *Cours et Conférences des Semaines liturg.*, abbaye du Mont-César, 1934.

Rahner K. — Weihe des Laien zur Seelsorge. — ZAM, 11, 21-34.

VII. — HISTOIRE.

I. — Textes.

Lefort L. — La règle de S. **Pachôme**. Nouveau fragment copte. — *Muséon*, 1935, 75-80.

Gout R. — Le Miroir des dames chrétiennes. Pages féminines du Moyen-Age. — Paris, 1935, éd. « Je sers », in-16, 336 p.

Vansteenberghe B. — Quelques écrits de **Jean Gerson** (textes inédits et études). — *Rev. des Sciences Relig.*, 1935, 522-566 ; 1936, 33-46.

Trois opuscules, dont du Pin n'avait donné que le texte latin, intéressant la spiritualité : *Les six Maîtres qui parlent de tribulation. Pour qu'on réfrène sa langue. Méditation sur l'Ascension.*

Allison Peers. — The Complete Works of **saint John of the Cross**, Doctor of the Church. Trenslated from the critical Edition of P. Silverio de Santa Teresa, III. — Londres, Burns Oates and Washbourne, 1935, in-8, 470 p.

Diretorio inedito (suite). — M, 44, 352-358.

Sur les Exercices de S. Ignace.

Chuzeville J. — Les Mystiques allemands du XIII[e] au XIX[e] siècle. — Paris, Grasset, 1935, in-16, 304 p.

Kingsland W. — An Anthology of Mysticism. — Londres, 1935, 305 p.

Eymard Bx. J. — Dans le rayonnement de la Sainte Hostie. — Bruxelles, 1935, in-12, 202 p.

II. — Documents et Travaux

Van Imschoot P. — L'esprit de Jahvé source de vie dans l'**Ancien Testament**. — *Rev. Biblique*, 1935, 484-501.

Ternus J. — **Paulinische, Philonische, Augustinische** Anthropologie. *Scholastik*, 1936, 82-98.

Finance de J. — La *Sophia* chez **S. Paul**. — *Rech. Sc. Relig.*, 1935, 385-417.

Lefort L. — **Athanase, Ambroise** et **Chenoute**, « Sur la virginité ». — *Muséon*, 1935, 55-73.

Bésineau P. — L'ascétisme en Gaule au IV[e] siècle. — Paris, Les Presses modernes, 150 p.

Bidez J. — Le texte du Prologue de **Sozomène** et de ses chapitres (VI, 28-34) sur les moines d'Egypte et de Palestine. — Berlin, Sonderausgabe aus den Sitzungsberichten der Preussischen Akademie der Wissenschaften Phil. Hist. Klasse, in-4°, 31 p.

Lot-Borodine M. — Initiation à la Mystique sacramentaire de l'Orient. — *Rev. des Sc. Phil. et Théol.*, 24, 664-675.

Moureaux A. — « La Vie Apostolique » à propos de **Rupert de Deutz**. — *Rev. Lit. et Monast.*, 21, 71-78.

Couneson dom S. — **Sainte Gertrude** dans la spiritualité de notre temps. — *Rev. Liturg, et Monast.*, 20, 7, 367-373.

Hoffmann G. — **Sankt Dominikus**. Zeugnisse seines Innenlebens. — Albertus-Verlag, 150 p.

Felder H. — Die Ideale de hl. **Franziskus von Assisi**, 4[e] édit. — Paderborn, Schöning, XV-445 p.

Mellet M. — La vie sacramentelle de Notre-Dame d'après **saint Albert le Grand**. — VS, XLV, 161-182.

Sureda-Blanes F. — El B. **Ramon Lull**. Su epoca, sus obras, sus empresas. — Madrid, Espasa-Calpe, 1934, XLIX, 392 p,

Galmés S. — Dinamisme de **Ramon Lull**. — Majorque, Assoc. por la cultura, 60 p.

Pèrez de Urbel Fr. J. — Los Monjes españoles en la Edad media. — Madrid, 1933-34, 2 vol. in-8, 529 et 642 p.

Grundmann H. — Die geschichtlichen Grundlagen der Deutschen Mystik. — *Deutsche Vierteljahrsch.*. 1934, 12, 400-429.

Berger K. — Die Ausdrücke der *Unio Mystica* im Mittelhochdeutschen. Berlin, Ebering, 131 p.

Piesch H. — **Meister Eckharts** Ethik. Mit einem Vorwort von **Otto Karrer**. — Luzern, Vita-Nova-Verlag, 1935, in-8, XV-183 p.

Schreyer L. — Die Gottesgeburt in Meschen. Gespräch um **Meister Eckehart**. — Ratisbonne, Pustet, 131 p.

Celi G. — Nuove osservazioni sull'epistolario di **S. Caterina da Siena**. — *Civ. Cattol.*, nov., 2, 214-221.

Garrigou-Lagrange R. — La foi selon **Sainte Catherine de Sienne**. — VS, 45, 236-249.

Menendez Reigada A. — El amor del projimo segun **santa Catarina de Sena**. — VSo, 30, 29-38.

Rademacher H. — Mystik und Humanismus der Devotio moderna in den Predigten und Traktaten des **Joh. Veghe.** — Hiltrup, Missinshaus, in-8, 138 p.

Hagen P. — Untersuchungen über Buch 2 und 3 der *Imitatio Christi.* — Amsterdam, N. V. Noord-Hollandsche Uitgevers Maatschappij, in-4, 154 p.

Foerster A. — Notice sur un ms. concernant le petit *Contemptus mundi.* — *Rev. Bénéd,* 1935, 226-234.

Dom Monnoyeur. — **Gerson** et l'*Imitation.* — EF, 47, 560-573.

Réponse à Dom Huijben (VS, juin 1934, 146-165), à propos de deux témoignages en faveur de la thèse de G. Vert : l'un de 1472 (rapporté par l'Anglois), l'autre de 1429 (épitaphe de Gerson).

Ubald d'Alençon. — Le P. **Jean de Fano.** — EF, 47, 636-647.

Auteur de l'*Art de s'unir à Dieu* (1536), préludant par plus d'un côté aux Exercices de S. Ignace.

Catharina M. — Grundzüge heiliger Bildung nach dem Geiste der hl. **Angela Merici.** — ZAM, 11, 35-52.

Rahner H. — Die Psychologie der Vision von La Storta im Lichte der Mystik des **hl. Ignatius.** — ZAM, 10, 265-282.

Wild K. — **Theresianische** Mystik. — Wesen und Entfaltung des mystischen Gnadenlebens. — ZAM, 10, 283-296.

Bruno de Jésus-Marie. — **S. Jan van het Kruis.** — OGL. 15, 148-160; 209-219.

Claudio de Jesus Crucificado. — Originalidad de la doctrina mística de **S. Juan de la Cruz.** — MC, 36, 496-503.

Roswadowski A. — La mystique du « Cantique spirituel ». — VS, 46, Sup., 1-28.

Conteste l'interprétation donnée par le P. Gabriel de Sainte-Marie-Madeleine dans ses Conférences de Rome en 1934 (Cf. RAM, 1934, p. 174 sq).

Watrin E. — Die weltanschaulichen Grundlagen der *Introduction à la vie dévote* des h. **François de Sales.** — Münster, 98 p.

Dietz M. — Von Gottes Schönheit. Auf Grund des spn. Werkes von **P. J. Nieremberg** frei bearb. — Paderborn, 102 p.

Godefroy P. — Le P. **Archange Ripaut** et les capucins dans l'affaire des Illuminés français. — EF, 1935, 601-615.

Tiberio M. Abbiati B. — Gli scritti del **Quadrupani** et il Cardinale **Luigi Fontana.** — *Pagine di Cultura,* 1935, 194-197.

Témoignage en faveur de l'authenticité d'un ouvrage contestée par deux biographies du célèbre Barnabite et qui s'intitule : *Documenti per istruzione e tranquillità delle anime, trattati di Santi più illuminati e massime da S. Francisco di Sales,* Turin, 1795, souvent réédité et traduit.

Neubert E. — La doctrine mariale de **M. Chaminade.** — VS, XLV, 250-271.

Lucien-Marie de Saint-Joseph. — Renouveau thérésien. — EC, 1935, 11, 131-163.

Büttler J. — Die Mysterienthese der **Laacher Schule** im zusammenhang scholastischer Theologie. — *Zeitsch. für katholische Theologie*, 59, 546-572.

Poschmann B. — *Mysteriengegenwart* im Licht des hl. Thomas. — *Theol. Quartalschrift*, 116, 53-116.

Becker dom B. — Les lettres spirituelles de **dom Chapman**. — *Rev. Liturg. et Monast.*, XXI, 22-34.

Eicken E. — Rechtfertigung und Heiligung bei **Wesley**, dargestellt unter Vergleichung mit den Anschauungen **Luthers** und des Luthertums. — Heidelberg, 1934, 69 p.

Guisan R. — La notion protestante de la sainteté. — *Rev. de théol. et de phil.*, Lausanne, 1934, 266-284.

Pétré H. — Misericordia. Histoire du mot et de l'idée du paganisme au christianisme. — *Rev. des études latines*, 1934, 376-384.

Corte M. de. — L'eypression mystique chez **Plotin** et chez **saint Jean de la Croix**. — EC., II, 164-215.

Farney R. — La religion de l'empereur **Julien** et le mysticisme de son temps. — Paris, Alcan, 1934, in-12, 152 p.

Régnier A. — La terminologie mystique d'**Ibn Arabi**. — *Muséon*, 1935, 145-162.

Marner K. — Der Zusammenhang der Selbstmördhäufigkeit mit der Konfession. — *Luthertum*, 4, 112-124 ; 141-149.

LES DEGRÉS DU RECUEILLEMENT

D'APRÈS FRANÇOIS D'OSUNA

Le recueillement comporte différentes étapes. Osuna le déclare formellement à maintes reprises. « Sur la montagne de Béthel, c'est-à-dire dans la maison de Dieu, il y a beaucoup de demeures ». « *En este recogimiento hay muchos grados y es de muchas maneras* » (1). Voici le texte le plus significatif : « En toute chose, il y a commencement, milieu et fin, et en tout exercice on doit distinguer les commençants, les progressants et les parfaits. A y regarder de près, dans l'ordre de la nature et des arts comme en celui de la grâce, on trouve partout : herbe, épi et grain. De même, non seulement dans chaque Alphabet pris à part, mais encore dans chacune de ses lettres, se retrouvent ces trois parties : commencement, milieu et fin. Par exemple, l'examen des œuvres convient à tous les justes, mais celui qui est déjà avancé en perfection le fera avec plus de soin ; et plus il augmentera en sainteté, plus son examen deviendra rigoureux » (2).

On a bien saisi la pensée du Maître franciscain. Les principes d'un art sont *objectivement* les mêmes pour tous les apprentis, mais chacun les applique en fonction de son habileté et de ses aptitudes. De même, il n'y a qu'un seul traité du recueillement ; les mêmes sentences : *no pensar*

(1) *Trois. Abéc.*, p. 385 b et 571 a.

(2) *Ibid.*, p. 367 a. Cf. *Quat. Abéc.*, ch. 27, f° CXII : « ... assi no ay otra perfecion ni exercicio mas perfecto que el recogimiento del anima que segun todo su amor viene muy recogida a dios : en el qual paran todos sus desseos : assi que no deves buscar otro exercicio delante deste porque a este se ordenan todos como los movimientos a la holgança : empero este tiene muchos grados : y en esta casa del recogimiento ay muchas mansiones ».

nada, alento a solo Dios, torna mucho sobre ti, sont adressées à tous les candidats. A chacun ensuite de les adapter à son stade d'évolution spirituelle, sous la conduite d'un guide expérimenté. Donc, pas d'itinéraire uniforme, régulier, tracé d'avance; pas de discipline étouffante ou de caporalisme brutal; pas de *méthode* au sens étroit du mot. Une seule règle : adaptation à la vie, docilité à la grâce. La division traditionnelle des trois étapes : débutants, progressants et parfaits, s'accommode fort bien, dans la pratique, de cette conception large et souple de la vie spirituelle (3).

La difficulté surgit quand on cherche à préciser les caractères de ces étapes. Le Troisième Abécédaire nous y aidera, car il signale expressément un certain nombre de différences notables entre les débutants, les progressants et les parfaits. Notre premier soin sera d'enregistrer ces différences. Après quoi nous essaierons d'interpréter la pensée de notre écrivain; de dire, si possible, à quels états correspondent, dans la nomenclature des auteurs modernes, les oraisons décrites au Troisième Alphabet.

I

François d'Osuna établit une comparaison entre les trois catégories de candidats au recueillement à propos de quatre objets : les larmes, la tristesse, l'amour de Dieu et le degré d'introversion.

Les Commençants. Les indications sur les actes des commençants sont les moins nombreuses, sauf sur la question des larmes. « Que les *larmes* soient tes armes, dans ce combat pour le Ciel », est-il dit au nouvel apprenti.

Les bons débutants pleurent, pour réussir à se recueillir parfaitement en Celui qui se communique avec d'autant plus d'abondance

(3) Allison Peers (*Studies of the Spanish Mystics*, I, Londres, 1927, p. 98) a bien compris ce point du système d'Osuna : « Certain rules for profitable recollection may be laid down — and, as we shall see, he lays them down : they are applicable, with but few modifications, to beginners and proficients alike. And, if this method is less scientific than another, it is certainly more in accordance with the experiences of any but the most advanced of mystics ». Cependant l'interprétation des sentences est assez différente, suivant qu'il s'agit des commençants ou des parfaits.

qu'on est plus seul avec Lui ; ils s'efforcent d'obtenir par les larmes ce qu'ils ne croient pas mériter par leurs œuvres ; ils importunent Dieu, mais uniquement en vue de Lui-même, qu'ils voudraient attirer en eux. Ils disent au Seigneur : « Pourquoi ne vous donnez-vous pas au pauvre ? Vous emplissez le ciel et la terre et seul mon cœur reste vide de vous ? Il vous plaît de vêtir les lis des champs, vous donnez à manger aux petits oiseaux, vous nourrissez les vers de terre ; pourquoi m'oubliez-vous, moi qui ai tout oublié pour vous ? » (4).

Les débutants disent encore : « Recedite a me, amare flebo ; nolite incumbere ut consolemini me » (*Isa.*, 22, 4). Ils cherchent la solitude, disent adieu aux consolations du monde et versent des larmes amères, dans le but d'implorer la grâce divine, la compagnie de l'Epoux (5).

Les novices dans le recueillement *s'attristent* d'avoir offensé Dieu. Parfois le Seigneur lui-même infuse dans l'âme la véritable contrition, douleur poignante qui menace de briser le cœur et se résout en larmes très amères. Cette angoisse occasionne une telle fatigue que le corps en est à moitié paralysé et les membres engourdis ; la langue seule garde son agilité pour jeter mille plaintes et soupirs. La désolation est si grande qu'aucun autre chagrin ne saurait lui être comparé. Le pénitent n'a plus que deux idées en son esprit : la pensée de son péché et celle de Dieu qu'il a offensé. Cependant le remords est si intense, si profond qu'on ne songe pas à méditer la gravité du péché pour s'en repentir davantage, mais on supplie Dieu de se faire justice d'un crime si énorme, on comprend que nul châtiment n'est proportionné à pareille faute. Et au milieu de tout cela, il se produit dans les entrailles de l'âme une jouissance *(contentamiento)* causée par cette douleur même : plus le regret se prolonge et plus cette jouissance augmente ; en sorte que l'âme est toujours plus affamée et plus avide d'affliction et de repentance (6).

Les commençants aspirent à croître dans l'*amour de Dieu* ; et cet amour, conformément à la première demande du Notre Père (que votre nom soit sanctifié), doit être de

(4) *Trois. Abéc.*, lettre L, ch. 2, p. 432 b.

(5) *Ibid.*, ch. 3, p. 434 a : « sus lagrimas seran amargas, porque éstas de los principios no se derraman sin trabajo... »

(6) *Ibid.*, lettre P, ch. 6, p. 478-479.

jour en jour plus céleste, plus épuré, plus détaché de la Terre (7).

En quatrième lieu, les débutants reçoivent cette consigne : « Entrez profondément en vous-même, dans le silence et l'espérance ».

Appliquée aux débutants, cette lettre leur conseille de prendre courage, de retourner au combat et de ne pas s'avouer vaincus, bien qu'ils éprouvent une grande fatigue en ce désert. Ils doivent considérer que tout commencement est pénible. Élie ordonna à son disciple de regarder sept fois du côté de la mer et ce n'est qu'à la dernière qu'il aperçut un petit nuage de pluie : il faut d'abord revenir souvent sur la vie passée et verser des larmes amères de douleur pour jouir plus tard des douces et célestes larmes, qui ne sont pas accordées facilement. Il est requis au préalable de réaliser en nous le *silence*, lequel... se conquiert par la *patience*. Et à cette patience si nécessaire, on joindra l'*espoir* de réussir avec la grâce de Dieu. Pareille tâche dépasse en effet les forces humaines, à moins que le Seigneur n'étende sa main pour commander le silence, afin que nous écoutions sa divine Majesté (8).

Les Progressants. Les progressants pratiquent les mêmes vertus que les débutants, mais à un degré plus élevé. Leurs *larmes* sont douces : elles coulent sans causer de peine et sans faire de bruit. Ces hommes pleurent comme involontairement, dès qu'ils s'efforcent à se recueillir; et pourtant aucune pensée triste n'occupe leur esprit, ils ne poussent ni gémissements ni sanglots. De même que le feu fait distiller l'alambic, ainsi la grâce du Saint-Esprit, chauffant l'alambic du cœur, envoie des larmes dans les canaux des yeux (9).

La *tristesse* des profitants a pour motif l'absence du Bien-Aimé. A l'exemple du chercheur d'or qui ne trouve plus de pépites, ils se désolent, tout leur devient objet de dégoût, quand ils ne ressentent plus la douceur de la dévotion. Cette tristesse est plus vive chez les âmes plus avancées, moindre chez les autres qui n'ont pas encore goûté abondamment la suavité divine (10).

(7) *Trois. Abéc.*, lettre R, ch. 8, p. 506, a et b.
(8) *Ibid.*, lettre T, ch. 2, p. 528 a ; allusion aux *Actes des Apôtres*, 13, 16.
(9) *Ibid.*, lettre L, ch. 4, p. 434 b.
(10) *Ibid.*, lettre P, ch. 6 et 7, pp. 479, 480 et 482.

L'*amour de Dieu* correspond ici à la seconde demande du *Pater* : que votre règne arrive. Les progressants souhaitent leur prochaine délivrance, afin de contempler le Roi céleste dans toute sa beauté. Ni l'horreur de la mort, ni la crainte de l'enfer ou celle du purgatoire n'arrêtent leur élan : ils mettent leur confiance en la miséricorde du Seigneur. Pareil désir du Ciel n'est pas le fruit de l'industrie humaine, mais un don de Dieu (11).

Voici toutefois la maxime la plus importante : « Entrez profondément en vous-même, dans le silence et l'espérance ». Seuls les progressants peuvent comprendre les bons effets de cet exercice, car ils ont déjà goûté Dieu qui les endort et dont la parole réalise la paix dans leur âme. Leur recueillement exige trois conditions : *a*) entrer en soi et rester avec soi-même ; *b*) garder au-dedans un silence absolu ; *c*) raviver sa confiance dans le Seigneur pour obtenir sa grâce.

Le silence des progressants n'est pas stérile : il est accompagné de la contemplation de la vérité increéée : « application véhémente du cœur à Dieu, l'attention portée sur Lui seul ». Commentant le psaume 76, verset 7 : « Et meditatus sum nocte cum corde meo... » Osuna écrit :

Cette méditation ne traite pas de choses qui se puissent formuler (*no trata cosas que se puedan platicar*) ; c'est pourquoi David ne dit pas *ce* qu'il méditait, mais il ajoute que c'était la nuit, dont il déclare ailleurs qu'elle était sa splendeur au milieu de ses délices (*Ps.* 138, v. 11) : pour signifier qu'en ce recueillement secret, en cette application du regard *(intento)* sur Dieu seul, l'âme éprouve une secrète jouissance très manifeste pour elle-même : de là le nom de splendeur donné à cette méditation. Mais comme l'âme ne peut expliquer ni faire comprendre cela à d'autres, la méditation est appelée nuit (12).

Le silence affecte l'entendement, l'espérance se rapporte à la volonté. L'âme se tient devant Dieu sans rien dire, comme le pauvre qui supplie le riche sans proférer une parole : sa seule attitude est une demande. Ou encore comme le petit chien, posté devant la table de famille, qui remue la queue, lève la tête et fixe des yeux brillants sur

(11) *Ibid.*, lettre R, ch. 8, p. 506-507.
(12) *Ibid.*, T, ch. 2, p. 529 a.

les aliments; si on l'oublie, il pousse une sorte de gémissement intérieur pour qu'on lui donne ce qu'il attend. Ce gémissement symbolise la voix secrète que l'âme *confiante* adresse aú Seigneur (13).

Il est aisé de s'en rendre compte : l'oraison des progressants suppose déjà un état très élevé. La même impression se dégage d'un autre texte capital :

Ce recueillement comprend beaucoup de degrés et diverses manières. Dans un premier cas, il n'y a qu'une simple mortification de toute pensée, comme une sorte d'assoupissement reposé et de tranquille silence ; on n'y entend rien, personne ne vient causer du trouble. Et, phénomène merveilleux ! parfois une pensée fait mine d'envahir le cœur, puis s'arrête subitement ; on ne sait pas encore de quoi il s'agit, que la distraction est déjà rejetée, tout comme si de loin on criait à quelqu'un de ne pas approcher... Ensuite quand on veut connaître ce qui se présentait à la mémoire, impossible de le savoir ; mais on est sûr qu'une certaine chose venait troubler l'âme et qu'elle a été arrêtée. Ce recueillement appartient à ceux qui sont plus que commençants et il n'est pas sans grâce ; l'âme s'y trouve fort bien, quoiqu'elle n'y éprouve ni goût ni sentiment, mais une douce complaisance.

Il y a un deuxième recueillement plus vif, où est admise uniquement la pure intelligence, au moyen de laquelle l'homme veille avec soin sur son propre recueillement ; il observe ce qu'il fait et tend son effort, afin de prendre conscience de son état ; les progressants y sentent pour l'ordinaire de grandes choses.

En troisième lieu, le recueillement de certains ressemble à l'oubli d'eux-mêmes. Ils ne savent où ils se trouvent ; et quand au bout d'un instant, revenus à eux, ils demandent à leur esprit (*cuidado*) : « D'où viens-tu? qu'as-tu fait? à quoi pensais-tu? » celui-ci ne sait que répondre. Ce recueillement aussi est très bon et particulier aux progressants, chez qui il devient habituel, s'ils disent adieu aux soucis et affaires terrestres.

Quatrième expérience. L'âme s'enferme au-dedans du corps, comme dans une prison bien close (*caja muy cerrada*) et, déprise des cinq sens comme s'ils n'existaient pas, jouit seule avec elle-même de la chaleur spirituelle qu'elle ressent. Elle ne pense à rien qui se puisse exprimer (*cosa decible*), mais comme un petit enfant elle se plaît et trouve sa joie à l'intérieur de la poitrine ; elle ne voudrait

(13) *Trois. Abéc.*, p. 529 b.

plus bouger de là et ne posséder ni yeux ni oreilles, ni porte quelconque par où sortir.

Dans tous ces états, l'entendement ne se tait jamais d'une façon absolument complète : il reste toujours une petite étincelle, suffisant uniquement à faire comprendre aux hommes recueillis qu'ils ont quelque chose et que cela est de Dieu. L'entendement paraît observer, dans la paix et le silence et comme qui ne fait rien, ce qui se passe en tout cela. Et il semble que l'âme ne voudrait même pas de cette clarté, pour mourir et se perdre dans le Seigneur. Et il y a des moments fugitifs *(trances o puntos)* où l'action de l'entendement cesse totalement, comme si l'âme n'était pas intellectuelle ; mais bientôt reparaît la vive étincelle de la très simple connaissance. Et, chose admirable, c'est durant cette éclipse totale de l'entendement que l'âme reçoit plus de grâce. Quand l'âme se réveille et sort du brouillard, elle ressent cette grâce et ne sait d'où, ni comment elle lui est venue. Pour en recevoir davantage, elle voudrait mourir à nouveau, en ne pensant à rien : elle répète son expérience, comme le plongeur qui s'enfonce sous l'eau et reparaît à la surface, après avoir repêché ce qu'il désirait. Dans ces occupations le temps passe sans qu'on s'en aperçoive, une heure paraît un souffle. Parfois, sans qu'on sache par où ni comment, cette grâce que l'on sentait s'échappe et glisse hors du cœur ; le moyen de la recouvrer, c'est de recommencer à se recueillir très intimement.

Il arrive aux hommes avancés (*varon aprovechado*) de recevoir une grâce si abondante qu'ils peuvent la goûter et, en même temps, penser à certaines choses. Mais, qu'ils se distraient un tant soit peu plus qu'il ne convient, la grâce s'en va et se perd au milieu des pensées. En conséquence, mieux vaut jouir de Dieu en secret et dans l'obscurité, car il aime la solitude et se cache dans les ténèbres (14).

Il semblerait, de prime abord, que ces faveurs insignes ne conviennent qu'aux parfaits Osuna les met cependant sur le compte des *Aprovechados* ou Progressants.

Les Parfaits. Il y a aussi des *larmes* en ce troisième degré. Ce sont des pleurs de joie, causés par le plaisir que l'homme éprouve à se voir aimé de Dieu et comblé de l'abondance de sa grâce, dont il se reconnaît indigne. Dans l'excès de son bonheur, le cœur se fond en larmes de reconnaissance. Mais sur cette terre d'exil, la félicité n'est

(14) *Trois. Abéc.*, lettre Y, ch. 7, p. 571-572.

jamais parfaite : l'âme soupire après la véritable patrie, où l'amitié divine sera inamissible (15).

En outre, les parfaits ressentent une *tristesse* inexplicable. Elle n'est pas pénible, comme celle des progressants, mais paisible et sans douleur, caractérisée par une sorte de défaillance de l'âme et par l'amour de la solitude. Cette tristesse plonge l'âme dans l'obscurité, tout est tendu de noir et comme en deuil, à l'intérieur et à l'extérieur de l'homme. Il s'ensuit une sorte d'évanouissement, il semble que l'on voudrait mourir. L'on éprouve en même temps une espèce d'épouvante et de stupeur et parfois l'on pleure sans savoir pourquoi. Les personnes recueillies voient alors des yeux de l'âme comme une ombre, ou un un brouillard ou une fumée qui descend sur leur tête ; elles ont peur et cherchent à l'écarter, disant que c'est un fantôme. Cela peut arriver de jour ou de nuit, à la lumière ou dans l'obscurité; cela ayant lieu dans l'âme principalement, les conditions extérieures ne sauraient l'empêcher. Osuna conseille à son disciple de surmonter sa crainte et de se complaire en cette tristesse; de lui laisser suivre son cours, sans rien faire lui-même pour l'augmenter ou la rejeter. Car, c'est un présent spirituel, générateur de dévotion; Dieu seul le donne et Lui seul en connaît la nature (16).

Les parfaits règlent leur *amour de Dieu* sur la troisième demande du *Pater* : que votre volonté soit faite. Ils ne désirent pas plus la mort que la vie, mais s'abandonnent sans réserve au Bon Plaisir divin. Ils n'ont plus de volonté propre, elle est « greffée » en celle de Dieu : l'amour, en effet, « désapproprie totalement l'homme de lui-même et ordonne toutes les actions des créatures au service du Seigneur » (17).

Ce qui distingue surtout les trois catégories d'hommes recueillis, c'est le degré d'*introversion* : les commençants ont une citerne, les progressants un puits, les parfaits une source (18). Pour les progressants le mot d'ordre était :

(15) *Trois. Abéc.*, L, ch. 5.
(16) *Ibid.*, P, ch. 7, p. 481-482.
(17) *Ibid.*, R, ch. 8, p. 507, a et b.
(18) *Ibid.*, T, ch. 3, p. 530-531.

« Entrez en vous-mêmes en évitant les vains soucis et les divagations ». Les parfaits iront plus loin : « Entrez d'abord en vous-mêmes, leur dit-on, puis montez au-dessus de vous-mêmes ». Entrer en soi est une condition préalable. Alors, on met le pied sur soi-même comme sur un échelon, pour s'élever plus haut. La deuxième démarche ajoute à la première une action réfléchie : l'âme se recueille, puis revient sur son recueillement pour l'examiner ; tel un homme qui se replie sur lui-même, bien attentif à ce qu'il fait. Cette seconde opération ne distrait pas, elle ne trouble pas le silence intérieur, mais y ajoute quelque chose : on constate son propre silence, comme celui qui se tairait exprès et par une résolution énergique. Une troisième condition est exigée : l'âme recueillie et veillant sur son recueillement, fixe son attention sur Dieu seul, unique et suprême Bien ; attention très simple qui se termine à Dieu, sans plus, sans égard à d'autres circonstances ; et ce souvenir est conservé dans la mémoire le plus longtemps possible. Cet exercice n'est pas un obstacle, mais un secours pour les autres actions (18). Un tel recueillement procure des grâces spéciales à chacune de nos facultés :

La volonté s'enflamme et l'on sent brûler dans sa poitrine un feu d'une suavité indicible : feu assez semblable à celui d'ici-bas, hormis qu'il ne donne aucune peine. Il plaît tellement, au contraire, qu'on voudrait y allumer sans cesse son cœur et ses entrailles. L'entendement est, avec cela, inondé de clartés et de lumières, comme s'il possédait la clé de la Science. Mais sa connaissance paraît être incluse et résumée en une seule idée *(razon)* ou en une seule parole très riche de sens (*muy sentenciosa)*. Ce n'est pas une science diffuse et distrayante pour le cœur, elle ne procède pas de révélations ou de folles visions, mais l'intelligence est illuminée (*esclarescida*) de telle sorte que, si alors l'homme recueilli médite, parle ou écrit sur Dieu, il découvre promptement de grandes vérités sans difficulté. La mémoire reste sereine sans se divertir de côté et d'autre, et tout à la fois, elle pourrait aisément se rappeler à son gré tout ce qu'elle voudrait.

A l'intérieur de la poitrine et parfois dans tout son être, l'homme prend en quelque sorte conscience de l'esprit vital et toutes les forces refluent vers l'intérieur. Et qui plus est, on ressent une plénitude admirable : l'âme se dilate comme un gant où l'on soufflerait dedans. En certains cas, les seins gonflent et deviennent plus volumineux que nature, pour faire de la place à la grâce et cet accroissement n'est

pas douloureux, mais suave... On n'arrive pas facilement à ces choses et le Seigneur ne les accorde pas si tôt (*tan presto*); auparavant doivent s'écouler plusieurs annnées d'oraison mentale (19).

Manifestement, la théorie de l'introversion est à la base du Troisième Abécédaire; tout un chapitre y discute le problème : qu'est-ce qui est préférable, entrer en soi ou s'élever au-dessus de soi? Une chose est certaine, répond Osuna. On ne saurait réaliser ni l'un ni l'autre hors du recueillement. En outre, ce sont là les deux plus grandes choses que procure cet exercice et qu'on devra désirer avec le plus d'ardeur. Entrer en soi est plus facile ; s'élever au-dessus de soi ne va pas pour l'ordinaire sans une grande contention d'esprit et occasionne souvent de violents maux de tête; aussi faut-il user avec discrétion de ce recueillement *composé* et revenir, quand on souffre, au recueillement *simple*. Bien mieux, ajoute l'auteur, si quelqu'un se sentait également disposé pour les deux opérations, il devrait se contenter d'entrer en lui-même; le reste suivrait sans qu'il fît effort. Sinon, chacun suivra l'attrait de la grâce.

Mais il existe un état *intermédiaire* : « L'âme n'entre pas en elle-même et ne s'élève pas au-dessus; elle reste comme à la porte, sans entrer ni sortir. Cet état est profitable à condition que le passage soit fermé à l'imagination et que l'on goûte un certain plaisir dans le recueillement » (20).

En définitive, il semble que les progressants entrent en eux-mêmes et que les parfaits s'élèvent au-dessus d'eux-mêmes. Pour mieux établir la différence entre ces deux actes, Osuna allègue une comparaison. Une vigne, dit-il, peut être gardée d'une double façon. Premier cas : le vigneron est absent. Malgré tout, les voleurs n'osent pénétrer dans le champ, parce qu'ils croient que le maître s'y trouve; mais au bout d'un instant les plus hardis s'aventurent dans la propriété, et, quand le maître les voit de loin, il accourt pour les chasser. Deuxième manière : le

(19) *Trois. Abéc.*, p. 530 b.

(20) *Ibid.*, J, ch. 7, p. 428-429. Pour les maux de tête, *ibid.*, T, ch. 3, p. 530 a.

vigneron est là, épiant et scrutant l'horizon et, avant que les voleurs n'approchent, il leur crie : « Arrêtez ! Arrêtez ! » La vigne, c'est l'âme. Le vigneron, c'est la vigilance *(cuidado)* du recueillement. Chez les *progressants*, les voleurs, c'est-à-dire la troupe des pensées qu'on a si souvent réprimées, ne sont plus si importuns, on se fatigue moins à les chasser. Mais si le gardien dort ou s'absente, quelques voleurs pénètrent et pillent les raisins ; en d'autres termes, quelques pensées viennent troubler l'âme, jusqu'à ce que le surveillant accoure en disant : « Assez ! asssez ! ». Le *parfait* contemplatif au contraire se tient debout, veille sans relâche sur son propre recueillement et prévient ainsi les ravages des maraudeurs ou les pensées oiseuses (21).

Cela veut dire que le silence des parfaits est le plus complet de tous. Osuna distingue trois sortes de silences. Dans le premier (celui des progressants, selon toute apparence) l'âme s'abstrait de « toutes les fantaisies, imaginations et espèces sensibles » ; l'âme oublie et fait taire en elle tous les êtres créés.

A un degré plus élevé, l'âme *s'oublie-même*, pour écouter Dieu avec soumission et docilité. Son état ressemble à celui d'un homme qui tend l'oreille et fait effort pour entendre un ami, qui lui parle d'un lieu élevé ; un silence absolu est alors de rigueur, d'autant qu'on ne sait pas au juste d'où procède la voix. Ainsi l'âme se tient debout, tendue vers le Ciel, transportée en Dieu, comme les Apôtres durant l'Ascension du Sauveur : Dieu lui parle dans la plus haute partie de la raison (22).

Le troisième silence de l'entendement se réalise en Dieu. L'âme tout entière se transforme en Lui et goûte abondamment sa suavité ; elle s'y endort comme dans la chambre du vin et se tait, car elle ne désire rien plus et se trouve satisfaite. Bien mieux, elle dort à elle-même et oublie la faiblesse de sa condition, en se voyant tellement divinisée

(21) *Ibid.*, T, ch. 3, p. 530-531. Comparer avec *supra*, p. 118, où cette manière d'arrêter les pensées avant qu'elles n'envahissent l'esprit est attribuée aux progressants.

(22) *Trois. Abéc.*, Y, ch. 4, p. 565 a. Comparer avec *Cinq. Abéc.*, f° LXXVIII, v° : « ... como quien escucha al que de alguna torre le habla » ; écouter quelqu'un qui nous parlerait du haut d'une tour.

(endiosada) et parfaitement unie à son moule et revêtue de sa splendeur, tel Moïse quand il eut pénétré dans la nuée, au sommet de la montagne; tel encore saint Jean, reposant après la Cène sur la poitrine du Sauveur.

L'entendement est alors en plein repos, si parfaitement fermé, ou mieux occupé, qu'il ne saisit rien de ce qu'on lui dit; il s'abstient de juger les événements qui se produisent près de lui, car il ne les comprend pas, même s'il les entend raconter. A ce propos, dit Osuna, un vieillard que je confessais me confia ceci : il lui arrivait parfois d'entendre des sermons et des entretiens sur Dieu, dont il ne comprenait pas un seul mot. Son intelligence était si recueillie et occupée à l'intérieur qu'elle était incapable de se former aucune image des objets créés. Et, malgré tout, la compagnie ne lui était point à charge : le son des voix lui paraissait une musique d'orgue et son âme avait plaisir à ouïr ces voix, sans pourtant les comprendre; elle s'en servait comme des notes d'un accompagnement pour louer Dieu d'une manière que l'on peut sentir, mais non faire comprendre à un autre.

Remarquez bien ceci, conclut l'écrivain : c'est la raison discursive qui cesse toute activité, mais la pure intelligence se représente Dieu comme un très pur Esprit, et se fixe dans une adoration très simple, sans mélange d'autres considérations. Ces deux derniers silences caractérisent certainement les oraisons les plus sublimes des parfaits (23).

II

Dans un second groupe de textes, Osuna ne distingue que deux catégories de disciples : les commençants ou moins parfaits, et, d'autre part, les hommes plus exercés ou amis intimes de Dieu. Leurs différences portent sur quatre points principaux : la prière d'action de grâces, le souvenir continuel de Dieu, les soupirs et la pratique de tout ramener à l'amour divin (24).

(23) *Trois. Abéc.*, Y, ch. 4, p. 564-566.

(24) Dernier et moins important parallèle *tripartite*. Durant l'oraison, les *novices* dans le recueillement luttent péniblement contre le sommeil. Les *progressants* chassent toute torpeur, du fait seul qu'ils se recueillent.

Les Commençants. Il leur est conseillé de repasser chaque jour les bienfaits reçus du Ciel; bienfaits généraux et particuliers, faveurs publiques et secrètes. Toutefois pour que cette prière d'action de grâces convienne à l'homme recueilli, il ne doit pas s'arrêter au don, mais remonter jusqu'au Donateur, en disant : « Deo gratias ! » (25).

La même remarque vaut pour un autre exercice très profitable : voir Dieu en tout et partout; Dieu créateur et conservateur, Dieu providence, Dieu cause principale des actes des créatures et fin dernière de tous les êtres. Cette pratique est compatible avec le recueillement, à condition de rapporter tous les événements heureux ou malheureux, à un attribut de la Divinité : bonté, justice, sagesse, etc. (26).

Ainsi la *mémoire de Dieu* ne quittera jamais notre esprit; si le feu nous réchauffe, si l'eau nous rafraîchit, si les aliments nous sustentent, si les fleurs nous charment par leur beauté et leurs parfums, n'oublions pas qu'en tout cela c'est Dieu même qui « se met à notre service », en prêtant son concours aux causes secondes. Les merveilles de la création font naturellement penser au Créateur; ce souvenir est à la portée des âmes moins parfaites (27).

La mémoire de Dieu ouvre la voie aux *affections* : l'homme recueilli se représente Dieu comme un ami très intime, plus cher qu'un père ou un frère; il l'attire en son âme par des soupirs, en disant par exemple : « O Dieu de mon cœur et de mes entrailles! Jésus, tout mon amour! »

Environ cinq heures de sommeil leur suffisent, contre six aux débutants. Quant aux *parfaits*, ils perdent le sommeil et ne dorment guère plus de trois heures par nuit; encore se réveillent-ils souvent et partagent leur temps entre un peu d'oraison et un peu de repos. Ils dorment, comme qui « boirait à petites gorgées intermittentes ». *Trois. Abéc.*, O, ch. 5, p. 470-471.

(25) *Trois. Abéc.*, B, ch. 3, p. 336 b.

(26) *Ibid.*, Z, ch. 5, p. 580 b : « ... mezclemos en todo a Dios y podémoslo hacer si contemplamos en todas las criaturas al que las crió; y no se impedirá el recogimiento si lo contemplamos debajo de alguna razon que principalmente convenga a la divinidad que hinche todas las cosas y les da ser y las conserva ».

(27) *Ibid.*, M, ch. 2 et ch. 3, p. 446 a : « ... David da manera a los menos perfectos, como puedan tener memoria de Dios, y esto es mediante sus maravillas y obras excelentes y juicios... »

Souvent répétées avec feu et passion, ces prières jaculatoires finissent par enflammer le cœur le plus glacé (28).

Bien mieux, le souci primordial du candidat au recueillement, sera de croître en *amour de Dieu*, suivant la maxime : « Retirez, extrayez de toutes choses l'amour de Dieu ». La lecture des Saints Livres, nos prières, nos méditations, les bienfaits du Seigneur, les épreuves de cette vie, la vue de nos fautes passées, l'enfer même, tout doit nous orienter vers ce but. « Contempler l'ensemble des créatures, en y cherchant des motifs d'aimer Dieu, ce n'est pas se distraire du recueillement, car c'est Dieu même que l'on contemple dans ses œuvres et cela ne se fait pas avec beaucoup de considérations, mais avec beaucoup d'affections » (29). Un tel exercice nous détache entièrement de l'amour terrestre : en effet, toutes les beautés qui rendent une créature aimable et désirable se trouvent réunies d'une manière excellente dans la Divinité (30). Pénétré de ces sentiments, l'homme recueilli adresse des invocations ferventes aux attributs divins, en s'élevant le plus possible au-dessus des sens et de l'imagination, car Dieu est esprit et veut être adoré en esprit et en vérité (31).

Les hommes plus exercés. Il existe un don de *reconnaissance infuse*, venant directement de Dieu; mais en règle générale il n'est accordé qu'aux âmes familiarisées depuis longtemps avec la prière ordinaire d'action de grâces (32).

Outre le souvenir de Dieu déjà mentionné, il y a une *mémoire plus haute* qui vient perfectionner et raviver le *recogimiento*. Les facultés de l'homme recueilli étaient

(28) *Trois. Abéc.*, ch. 5, p. 448.

(29) *Ibid.*, R, ch. 4, p. 497 a.

(30) *Ibid.*, ch. 9, p. 510 a : « ... has de referir pura y desnudamente a Dios toda virtud y bondad que hallares en la criatura ; e asi sacaras della el amor para lo poner en la fuente de todas las perfecciones, que es el bien increado ».

(31) *Ibid.*, ch. 10, p. 511 b. Osuna propose comme modèle la prière alphabétique : « O amigo mio muy amable de mi anima... »

(32) *Ibid.*, B, ch. 2, p. 335 b : « A este hacimiento de gracias..., no viene el hombre por haver antes pensado en él procurandolo, porque algunos devotos... fueron puestos en él ». P. 336 a : « Por la mayor parte a ninguno se da sin que primero se haya ejercitado largo tiempo en la oracion... »

comme mortes à leur activité naturelle, cette mémoire les ressuscite en quelque sorte, en leur communicant une opération très simple, compatible avec le recueillement et qui consiste à se représenter Dieu dans son être nu *(en su desnudo ser)*. Ici, explique l'auteur, ce n'est pas la mémoire sensitive qui agit, mais l'intellective :

La mémoire sensitive se représente l'objet dans son entité particulière, avec les conditions spéciales qui conviennent à cet objet. La mémoire intellective, au contraire, négligeant les conditions qui particularisent l'objet, se le représente d'une manière générale et universelle. De cette manière plus élevée, on conçoit Dieu comme un être sans limites, une bonté sans mesure, un principe sans commencement, un terme sans fin, une plénitude débordant sur toute chose, une force invincible, une science qui n'ignore rien... Applique-t-on un nom à Dieu, on aura soin de généraliser ce nom, d'en écarter toute limite ou imperfection. Appelle-t-on Dieu un océan ? On ajoutera : sans fond ni rivages. Un maître ? on complètera : maître universel et infaillible. Une majesté ? on sous entendra : qui ne saurait diminuer. De la sorte la mémoire intellective agira, sans interrompre le recueillement de l'âme, fixée sur le Bien unique (33).

Si la pratique précédente semble trop difficile, un exercice plus simple est à notre disposition : écarter tout autre souci et garder en la mémoire le saint nom de Dieu le plus longtemps possible, tout en lui adressant nos soupirs. Une fois l'habitude prise, ce souvenir peut nous accompagner tout le long de nos journées, sans excepter le temps où nous lisons ou écrivons (34).

(33) *Ibid.*, M, ch. 3, *De otra memoria mas alta,* p. 444 b. Le texte de Mir offrant ici une lacune, je traduis l'édition de 1527, f° CXXIII, v° : « la sensitiva tiene en si la representation de la cosa particularmente, con las especiales condiciones que convienen a la misma cosa ; mas la memoria intelectiva tiene en si la representacion de la cosa, sin derramarse a condiciones que particularizan la cosa, sino en universal y generalmente ».

(34) *Ibid.*, M, ch. 3, p. 445 a. L'auteur du *Nuage de l'inconnaissance* propose une pratique analogue : « ... Choisis un mot court et d'*une seule syllabe ;* il vaudra mieux que s'il en a deux, car plus il est court, mieux il convient à l'opération de l'esprit. Ce sera, par exemple, le mot *Dieu* ou le mot *love* (= amour). Choisis celui que tu veux, celui-là ou d'autres, celui que tu préfères parmi les mots d'une syllabe et fixe-le dans ton cœur de sorte qu'il ne s'en éloigne pour rien au monde ». Cité dans le

Ceux qui persévèrent dans le recueillement arrivent à un état supérieur, à un âge adulte, où ils éprouvent de violents désirs sans savoir ce qu'ils désirent. *Soupirs* et gémissements leur jaillissent du cœur spontanément et comme sans motif, parfois même en public, en sorte que leur âme se demande avec surprise d'où cela provient. Ce désir excessif dépasse nos forces : c'est Dieu, qui alors touche et remue secrètement le cœur de ses amis. Mais, à n'en pas douter, de telles aspirations ont pour terme le Bien infini, car tous les objets créés ne suffiraient pas à les combler (35).

Les commençants s'élèvent à l'amour de Dieu par leur *propre industrie* : en toutes les qualités, ils voient des manifestations des attributs divins : puissance, bonté, sagesse. Il y a pourtant une autre façon d'aimer Dieu en toute chose, laquelle « se peut à grand'peine expliquer en langage humain, mais que ressent le cœur enivré *(regalado)*, qui, avec une grande ferveur et une agitation inquiète, fait jaillir de lui-même, et de toutes ses forces, un amour très ardent ; telle une source vive et bouillonnante projette ses eaux vers le ciel ».

C'est là une chose souveraine et céleste, que comprennent uniquement ceux qui, en toute créature, entendent la voix de Dieu qui leur demande : « M'aimes-tu ? me sens-tu [présent] ? » Dieu est tellement avide et désireux de notre amour qu'il semble mourir du besoin d'être aimé, et avoir créé l'univers à cette seule fin ; en retour de tout ce qu'il a fait, il ne sollicite que l'amour, il se nourrit exclusivement d'amour... (36).

Dict. de Théol. Cath., art. *Prière*, col. 198. Cf. *Revue d'Ascétique et de Mystique*, 1926, p. 191-199.

(35) *Trois. Abéc.*, M, ch. 5, p. 448 a et b : « Deven notar los que se dan al recogimiento que si ordenadamente perseverando proceden... Estos deseos no hay duda sino que, aunque procedan del corazon, nos los causa él principalmente, mas por entonces deve ser movido secretamente de quien lo puede mover, que es Dios, en cuya mano esta... » P. 449 a : « Deves saber que el deseo ya dicho excede nuestras fuerzas por su grandeza... »

(36) *Trois. Abéc.*, R, ch. 4, p. 498 a : « ... otra manera empero hay de amar a Dios en toda cosa, la cual apenas se puede explicar por lengua humana, aunque se pueda sentir del regalado corazon... Esto es una cosa soberana y celestial que no alcanzan sino aquellos que en todas las cosas oyen a Dios que les pregunta si lo aman y lo sienten, tan cobdicioso y deseoso de nuestro amor... »

Ecoutons encore l'auteur nous expliquer en quoi consiste ce don spécial, réservé aux plus intimes confidents de Dieu (*sus muy estrechos amigos).*

Puisque nous avons si peu d'amour, ne l'éparpillons pas sur diverses choses ; au contraire, chaque fois que nous le sentirons s'incliner vers un objet hors de Dieu (*a cosa que Dios no sea)* faisons effort pour le retirer et l'établir en Dieu... Sans doute, il n'est pas défendu d'aimer les choses que l'on possède ; c'est pourtant un conseil très salutaire de retrancher et déraciner de toutes les créatures notre amour, afin de le planter et de le fixer dans le Seigneur. Bien qu'on puisse aimer d'autres créatures conjointement avec Dieu si on les aime pour Lui, il serait préférable de n'aimer que Dieu seul, en dirigeant totalement sur Lui l'amour destiné aux êtres que nous aimerions conjointement avec Lui...

Comment l'homme doit détacher son amour des choses qu'il possède pour le reporter sur Dieu, j'avoue que je ne saurais le dire. Il semble que le cœur est alors ravi *(enajenado)* et comme hors de lui, absorbé par un autre objet, qui lui a dérobé le sens ; et il ne se demande pas comment lui est survenu cet oubli de soi et ce transport, si indistinct (*tan secreto*) au début, quand il commençait à le ressentir. Cela paraissait être un don infus qui saisit *(prende)*, mais que nulle force ne prépare, car on ne l'a pas toujours à sa disposition chaque fois qu'on en veut jouir (37).

La charité divine ne produit que rarement ces ravissements extatiques. Il y a une autre variété d'amour moins violent et propre aux âmes exercées. Nous avons en nous deux sortes d'amours : l'amour naturel et l'amour libre.

(37) *Ibid.*, R, ch. 5, p. 500 b : « ... pues tenemos poco amor no lo tengamos repartido en cosas diversas... Aunque amarlas no sea contra el mandamiento, es empero consejo muy saludable cortar y derraigar de todas el amor, para lo plantar y poner en el Señor, porque aunque Él se pueda amar junto con otra cosa que se ame por Él, mejor seria que se amase Él solo...

... El cómo se ha de quitar el amor de las cosas que el hombre tiene y ponerlo en Dios, confieso que no lo sé decir, porque entonces parece que está el corazon enajenado y como fuera de si, puesto en otra cosa que le tiene robado el sentido y no para mientes como le vino aquel descuido de si mismo y aquel transportamiento tan secreto al principio, cuando comenzó a sentirlo, ca parecía ser don infuso, que prende mas que no prepara fuerza, pues que no lo tiene siempre a la mano para cada vez que quiere gozar dello ».

Le premier précède toute délibération et agit comme nécessairement; c'est ainsi que nous aimons d'instinct une chose gracieuse et jolie. L'amour libre suit la réflexion de l'intelligence et le choix de la volonté. Dans le fond intime de notre être, est enraciné l'amour naturel de Dieu. Les hommes recueillis cultivent et développent cet amour au point de le rendre envahissant, habituel et passionné : leur cœur est entraîné vers Dieu plus fortement que l'enfant vers sa mère. Dans ce but, les contemplatifs prennent l'habitude de « rapporter à Dieu, d'une façon pure et nue » tout ce qu'il y a de bon dans les créatures; et l'amour que mériterait cette bonté finie, ils l'adressent au Bien incréé, source de toute perfection (38).

Cet amour consiste en une tension de la volonté, affectueusement orientée vers le Bien suprême et, à la suite de cette volonté, de cette attention amoureuse à Dieu, se précipite tout le cœur et les entrailles de l'homme plus rapidement que la pierre, quand elle descend vers le centre de la Terre (39).

En d'autres termes, chez les hommes exercés, l'amour de Dieu est devenu comme une seconde nature. Les objets délectables qui excitent chez les autres un plaisir sensible, voire impur, tels que chants et musique, fleurs et parfums, provoquent en eux immédiatement, spontanément, sans qu'ils fassent effort, des mouvements d'amour de Dieu. Les moindres joies, les plus petites satisfactions, tout, jusqu'aux êtres sans raison, leur est un nouveau motif d'aimer Dieu. Et par contre-coup l'amour naturel met en branle l'amour libre. L'auteur cite l'exemple d'un saint homme chez qui

(38) *Ibid.*, ch. 9, p. 509 a : « Despierta en ti el amor natural que tienes a tu Dios, para que despues ames sin trabajo y se te vaya el anima tras Él con mayor deseo que el niño tras su madre... » P. 510 a : « Segun esto, has de referir pura y desnudamente a Dios toda virtud y bondad que hallares en la criatura; e asi sacaras della el amor para lo poner en la fuente de todas las perfecciones, que es el bien increado ».

(39) *Ibid.*, p. 510 a : « Aqueste amor consiste en un enderezamiento de la voluntad afectuosamente ordenada en aquel sumo bien, y tras esta voluntad, que es un acatamiento affeccionado a Dios, va todo el corazon y las entrañas del hombre mas prestamente que la piedra cuando desciende al centro de la tierra... »

la simple vue d'un coq battant des ailes avant de chanter attisait la flamme de la charité divine (40).

Voilà les renseignements que fournit le Troisième Alphabet sur les degrés du Recueillement. Passons au second problème : est-il possible de transposer en langage moderne le système et les divisions d'Osuna ?

III

Il ne saurait être question d'établir une concordance plus ou moins approximative entre les descriptions d'Osuna et les théories de tel ou tel Docteur spirituel devenu classique ; mais, revenant sur les textes du Maître franciscain, étudions les conclusions qui s'en dégagent naturellement.

Recueillement actif. Tout d'abord, il semble que le Frère Mineur enseigne à son disciple un recueillement *actif*, où l'effort et l'industrie de l'homme jouent un rôle de premier plan. Entendez plutôt ses avis :

Pour parvenir à la sagesse spirituelle, on ne doit pas trop se livrer au sommeil, mais couper court à tout excès dans le manger, le boire et les vaines paroles. Ne cherchez pas des prétextes pour excuser votre paresse, ne rejetez pas la faute sur votre naturel grossier, mais il faut veiller, réfléchir, soupirer, désirer, faire effort, élever le cœur, exciter son courage, secouer toute torpeur, s'abstenir même des choses permises. Appliquez-vous au travail de la prière, car il n'y a rien de si ardu qui ne soit rendu aisé, de si dur qui ne s'amollisse, de si obtus qui ne s'aiguise, de si engourdi qui ne soit

(40) *Ibid.*, à la suite : « ... lo cual hacen los ya ejercitados a las veces sin mirar en ello, porque tienen en si abivado el amor natural y ordenado a Dios, el cual ama sin deliberacion, como vemos que, sin pensar en ello nos inclinamos a amar una cosa linda y graciosa, y desta manera la afeccion muy ejercitada se inclina a Dios y lo ama dulcemente, aun algunas veces antes que piense en Él ; antes el mesmo amor que ya por si obra suele despertar al hombre habituado para que ame, y esto porque las cosas que de si mesmas inclinan a amor, lo provocan al amor de Dios en que esta ejercitado ansi como los cantos y alegrias y cosas hermosas que ve, y los buenos olores y flores y la musica ; donde toda cosa que inclina los malos a su mal amor provoca tambien al varon recogido al amor de Dios, y muchas veces se hace esto sin él mirar en ello hasta que ya está amando... » L'histoire du coq, p. 510 b.

stimulé, de si souterrain et caché qui ne soit mis au jour, de si endormi qui ne soit réveillé, grâce à l'attention et à la vigilance. Éperonnez votre âme comme un cheval paresseux ; n'alléguez pas votre tempérament, ce serait une occasion de montrer votre énergie, si indispensable en cette affaire. Il y en a certains qui n'obtenant pas un résultat du premier coup, abandonnent aussitôt l'entreprise. Ne les imitez pas ; au contraire, animez-vous, travaillez, obstinez-vous, les âmes généreuses grandissent au contact de la difficulté, le travail les fortifie, elles estiment d'autant plus une chose qu'elle leur coûte davantage. Une chose singulière, peu d'hommes l'obtiennent ; et c'est chose singulière, louable, très excellente et très agréable à Dieu que de faire partie du petit nombre.

Parce que vous sentez en vous certaine inaptitude pour ce genre d'oraison, tout espoir ne vous est pas ôté d'y progresser, mais la nécessité s'impose à vous de redoubler d'industrie (*que tengas más industria*) ; car, devant Dieu et devant les hommes, il est plus glorieux d'acquérir des vertus par son propre effort que de les recevoir de la nature, tout comme on a plus de mérite à réaliser une belle action après mûre réflexion qu'à la réussir par hasard (41).

On trouverait difficilement un plus bel éloge de l'activité, de l'industrie humaine. Quelques philosophes païens, dit encore Osuna, ont pu connaître et pratiquer l'exercice du recueillement et recevoir en récompense certains dons du Seigneur (42). Il s'ensuit que la contemplation de la divinité est à la portée de nos efforts, de notre puissance naturelle.

Ce recueillement actif paraît être celui des *commençants*, qui pleurent leurs péchés et soutiennent une lutte acharnée contre les distractions. Les autres tâches qui leur sont assignées : prière d'action de grâces, exercice de la présence de Dieu, pratique des oraisons jaculatoires, habitude de voir Dieu en tout et de discerner en toute créature

(41) *Trois. Abéc.*, N, ch. 2, p. 453 a. L'édition Mir est fautive en cet endroit, par suite d'une omission. Il faut compléter : « ... tu no asi, mas esfuérzate, trabaja, porfia, que el animo generoso la dificultad lo levanta y el trabajo lo sustenta... » Edition de Tolède, 1527, f° CXXXII.

(42) *Ibid.*, p. 483 a : « Y aunque mediante el ejercicio del recogimiento alcanzase algun filosofo algun don del Señor... » P. 568 a : « No te deve parescer menos bueno este ejercicio porque un filosofo y un hebreo lo pudieran usar... » P. 570 a, texte de saint Grégoire de Nazianze : « y a la mejor obra pone nombre vicioso, llamando a la limpia sabiduria filosofia de Zenon... »

un reflet de ses perfections, ne semblent pas dépasser les capacités normales de l'industrie humaine, aidée de la grâce.

Recueillement passif. En second lieu, le Troisième Abécédaire traite d'un Recueillement passif, comme en témoigne cette affirmation : « Au sommet de la Contemplation, l'homme est plus passif qu'actif, il est mû plutôt qu'il ne meut » (43).

Dieu intervient spécialement pour suppléer à l'insuffisance des forces naturelles et réaliser en notre âme une simplification des actes, un silence intérieur dépassant ce qu'aurait produit l'effort des puissances psychologiques, sous l'influence ordinaire des vertus et des dons. Rien de plus net que cette explication du psaume 106, verset 30 : « Et laetati sunt quia siluerunt et deduxit eos in portum voluntatis eorum ».

Ce port, où nous conduit le Seigneur.., est une quiétude que désirent les justes, laquelle s'obtient certainement en faisant taire l'entendement par la paix intérieure. Mais nos industries étant impuissantes à lui imposer un silence absolu qui l'empêche de se répandre en d'infinies questions, David assure que c'est Dieu qui nous conduit à la quiétude désirée et pour cela il est nécessaire de faire taire notre entendement dans la mesure de nos moyens... Bien que, de notre part, un tel silence soit imparfait.., il ne faut pourtant pas laisser de le chercher, car Notre-Seigneur peut le perfectionner (44).

(43) *Trois. Abéc.*, C, ch. 2, début : « El que sube a la cumbre de la contemplacion, donde mas padece que obra y mas es movido que mueve... »

(44) *Ibid.*, p. 563-564 : « Este puerto a que el Señor muy loable nos trae... es una quietud que desean los justos ; la cual sin duda se alcanza callando el entendimiento con el sosiego interior ; y porque no bastan nuestras industrias para lo acallar sin que se mezcle en infinitas cuestiones, dice David que Dios nos trujo a la deseada quietud, y para esto es menester que acallemos segun nuestra posibilidad nuestro entendimiento... aunque este silencio sea de nuestra parte imperfecto, no entero, sino como de media hora, segun dice sant Juan,... no por esto hemos de cesar de lo inquirir, porque Nuestro Señor lo puede perfeccionar... » *Ibid.*, p. 567 b : « ... la cual (obra) aunque de parte nuestra siempre es imperfecta, porque no es en nuestra mano refrenar del todo el pensamiento, Nuestro Señor la perfecciona enviando de lo alto su visitacion y extendiendo la mano de su gracia para que se haga silencio ».

Dans la vision d'Ézéchiel (I, 25), il est dit que les quatre animaux laissaient retomber leurs ailes, quand ils s'arrêtaient : s'agit-il de recevoir l'influence divine qui est infusée dans l'âme, les contemplatifs tiennent leurs forces pour néant (45).

L'action divine apparaît aussi très nettement dans l'amour extatique, dans les soupirs des âmes parfaites et dans les manifestations de la reconnaissance infuse.

Recueillement mixte. Enfin Osuna propose un recueillement mixte. Très discursive au début, l'oraison se simplifie par la suite. La méditation aboutit au *No pensar nada*, à un recueillement qui pourra être, suivant les cas, actif ou passif. C'est au Cinquième Abécédaire que nous trouvons ces lignes caractéristiques :

En général, il est aussi impossible d'être spirituel sans beaucoup penser à Dieu que de vivre sans manger, parce que les bonnes pensées sont la nourriture de l'âme... Mais que l'homme méditatif, assidu à ruminer les choses de Dieu, note bien ceci : quand sa mémoire se fatiguera, qu'il fasse halte et s'arrête là, sans retourner en arrière ni se répandre en d'autres considérations quelconques. Comment reconnaître que la mémoire se fatigue? Si elle glisse vagabonde d'une pensée à une autre, si elle ne trouve plus aucun goût à ses réflexions, si elle oublie ce qu'elle ruminait, s'il lui en coûte de continuer la méditation et veut l'abandonner. Quand vous sentirez cela, faites une pause, ne revenez pas en arrière, n'allez pas plus avant, mais gardez au moins *une demi-heure de silence* reposé ; et alors *ne pensez à rien*, si vous désirez recevoir le fruit des considérations qui ont précédé. Encore une fois que votre intérieur se taise, gardez un silence très apaisé, si vous tenez à sentir Dieu avant *un mois*. Car, si après le travail on aime à dormir, de même après les bonnes pensées, on trouve du goût au recueillement de l'âme en quiétude ; suivant la parole du Sage (*Eccli.*, 18, 6) : « Quand l'homme achève, alors il doit commencer ; et quand il se repose, alors il travaille ». Achevée

(45) *Ibid.*, p. 565 a : « Subjectar las alas es aplicar las fuerzas mas altas para rescebir el influjo divino que se infunde en el anima ; en lo cual, segun dice la glosa, tienen los contemplativos por ningunas sus fuerzas ; aplicanlas empero a Dios callando, para que faltando en si mesmos se hallen en Él, como aquel que decia (*Ps.* 76, 3) : Renuit consolari anima mea, memor fui Dei et delectatus sum et exercitatus sum et defecit spiritus meus. » (En espagnol, dans le texte).

votre sainte méditation vous devez commencer le recueillement ; et lorsque durant ce dernier vous aurez quiétude, silence et que vous ne *penserez à rien*, croyez qu'alors vous travaillez et faites l'œuvre de Dieu... Gardez-vous donc de perdre le fruit de vos bonnes pensées et une fois l'intelligence fatiguée ne la surmenez pas de force, mais fermez à tout la porte de votre mémoire, condamnez les portes de tous vos sens et *ne pensez à rien* ; dans un parfait silence intérieur guettez Dieu, écoutez-le et attendez en cette paix au moins une *demi-heure*. Et durant ce temps, ne laissez entrer dans l'âme chose quelconque, mais dans une entière et totale *négation*, restez tranquille en cette familiarité, si vous voulez goûter Dieu ; avant un mois, vous commencerez à le sentir, si vous n'êtes pas bruyant. Heureux l'homme qui expérimentera souvent ces choses et suivra mes conseils ! Il m'en bénira, voyant que le bruit d'autrefois lui était un obstacle pour goûter Dieu. Quand vous éprouverez un tel silence, tenez-vous à genoux, afin de sentir que vous êtes en prière, et ramollissez pieusement votre cœur, afin que Dieu s'y imprime plus tôt, ce Dieu qui veut être mangé en silence (46).

En ce beau texte, Osuna indique les circonstances où il importe de quitter la méditation pour une prière plus haute. Le lecteur aura aussi remarqué l'expression : « Faites une pause d'une demi-heure ». « C'est la solution classique de saint Grégoire le Grand, disant que la contemplation ne dure guère qu'une demi-heure, en vertu de ce texte de l'Apocalypse (8, 1) : « Un silence d'environ une demi-heure se fit dans le ciel ». Mais saint Grégoire ne dit pas de quelle sorte de contemplation il veut parler (47).

Le Recueillement *passif* me paraît être celui des Progressants et des Parfaits. Quant au Recueillement mixte, il ne saurait constituer une espèce à part : la méditation peut avoir pour terme une oraison active très simplifiée ou bien une contemplation infuse.

(46) *Cinq. Abéc.*, fº LXXXI : « Aviso para los que usan la sancta meditacion muy necessario de ser sabido... Con entero silencio interior deves acechar o escuchar a Dios... y mientras te hallares alli bien, avisote que no dexes entrar en el anima cosa que sea, sino con entera y total negacion, esta quedo en aquella privança... »

(47) Aug. Poulain, *Des grâces d'oraison*, Paris, 1906, p. 538.

IV

Doit-on aller plus loin ? Essaierons-nous de faire cadrer les variétés du *recogimiento* avec les degrés généralement admis par les théoriciens modernes de la Mystique ? La tentative serait bien hasardée. Tout au plus risquerai-je un rapprochement.

Le recueillement actif des commençants offre des analogies avec une oraison affective simplifiée; il ressemble, en d'autres termes, à une oraison de simple regard, à une *contemplation acquise,* avec cette particularité, cependant, que l'intelligence de l'homme recueilli doit aboutir en dernière analyse, à la contemplation de la Divinité et de ses attributs : *atento a solo Dios y contento*, attention amoureuse à Dieu seul (48). D'ailleurs ce recueillement initial tend de sa nature à un état supérieur, où Dieu lui-même parfait le silence de l'entendement.

Le recueillement des Progressants et des Parfaits a été décrit plus haut : il est évident que les divisions d'Osuna ne concordent pas avec celles du *Château intérieur* de sainte Thérèse. Au surplus, certaines expression du Troisième Alphabet restent pour nous énigmatiques. Soit la formule : entrer en soi et s'élever au-dessus de soi. Elle remonte pour le moins à Richard de Saint-Victor. Pour l'auteur du *Benjamin major*, l'*elevatio supra seipsum*

(48) Les auteurs spirituels admettent généralement de nos jours trois degrés d'oraisons *actives :* prière vocale, méditation et oraison affective. Le quatrième degré est appelé oraison de simple regard ou de simplicité, mais les théologiens ne s'entendent pas sur sa nature : les uns y voient le premier échelon de la contemplation infuse et *passive*, une variété de la quiétude. Les autres, la considérant comme une oraison active très simplifiée, y trouvent un exemple de contemplation acquise.

Osuna ignore évidemment cette discussion. Je n'ai pas moi-même à prendre parti. Il semble clair cependant que le *recogimiento* comprend deux aspects : *a*) diminution ou même suppression des actes multiples, surtout des raisonnements (*no pensar nada*) ; *b*) vue de l'intelligence et adhésion de la volonté toutes simples et reposées (*atento a solo Dios y contento*). D'autre part, le Maître franciscain semble bien enseigner que le recueillement initial ne dépasse pas les forces de notre organisme psychologique. Sur la question de la Contemplation acquise, voir le P. Joseph de Guibert, *Etudes de théologie mystique,* Toulouse, 1930, pp. 23-36.

désigne les cinquième et sixième degrés de la contemplation. Cette contemplation est appelée *angélique*, pour signifier qu'elle surpasse les forces de l'homme. Dieu seul peut l'infuser (49). D'après une interprétation assez courante, cet *excessus mentis* correspondrait à l'extase (50).

L'auteur du *De interiori domo*, Alcher de Clairvaux dans son *De Spiritu et Anima,* et Gerson reproduisent, parfois textuellement, la théorie de Richard (51).

Harphius emploie la même terminologie; mais dans son système l'*elevatio supra seipsum* est placée, non pas au sommet de la vie contemplative, mais au sommet de la vie active. L'âme, s'élevant au-dessus d'elle-même, sous l'influence de l'amour pur, s'attache à Dieu pour lui-même et non pour ses dons (52).

L'auteur du Troisième Abécédaire suit, à n'en pas douter, la conception de Richard, sans laisser d'être personnel. « Ces deux choses, entrer en soi et s'élever au-dessus de soi, dit-il, sont les deux plus grands actes du recueillement. Le premier exige moins de travail, et si quelqu'un se sentait autant d'aptitudes et de facilité pour l'un que pour l'autre, mieux vaudrait selon moi, qu'il se contentât d'entrer en lui-même ; le second acte viendra sans effort de son côté *(sin tu procurarlo)* et sera alors plus spirituel ».

Ici le caractère *infus* de l'*elevatio supra seipsum* se trouve à peine insinué. Un autre texte, au Quatrième Alphabet, présente une forme plus catégorique, mais ne réussit pas néanmoins à écarter tout doute. Chercher Dieu en son cœur, cela se pratique de deux manières : « La première, qui est aussi la plus courante *(mas usada)*, con-

(49) *Benjamin major*, I, ch. 12 ; PL, tome 196, col. 78 : « Sed in ultimis istis duobus totum pendet ex gratia et omnino longinqua sunt et valde remota ab omni humana industria, nisi in quantum unusquisque caelitus accipit et angelicae sibi similitudinis habitum divinitus superducit ». — *Ibid.,* col. 135 : « Oportet ergo nos supra nosmetipsos levare, et ad ea quae supra rationem sunt contemplatione ascendere, si ad angelicae similitudinis instar cupimus intelligentiae nostrae volatum formare ».

(50) P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne,* II, p. 189-191.

(51) *De interiori domo*, PL, t. 184, col. 514. — *De spiritu et anima,* t. 40, col. 817. — Gerson, *De mystica theol. speculativa,* consid. 28-29.

(52) *Theologia mystica,* Rome, 1586 ; liv. II, ch. 26, p. 512.

siste à pénétrer dans le plus profond de notre cœur avec un entier recueillement. La deuxième est l'œuvre de la main de Dieu plutôt que de l'homme : l'homme fervent monte sur le haut de son cœur pour atteindre, par delà les anges et tout le créé, le Dieu inconcevable qui ne se laisse toucher que par l'amour » (53).

Manifestement Osuna hésite, mais Richard non plus n'est pas constant avec lui-même. Après avoir dit que les cinquième et sixième degrés de la contemplation dépendent exclusivement de la grâce, il admet que certains hommes possèdent la faculté d'atteindre à l'*excessus mentis* par leur propre industrie, en sorte qu'ils peuvent s'y élever quand ils le veulent (54). Le disciple s'est abstenu d'affirmer plus que le Maître.

En dépit de ces influences, l'originalité du Frère Mineur ne perd point ses droits. Outre les deux états indiqués, il signale un état intermédiaire : l'âme reste à la

(53) Le premier texte est tiré du *Trois. Abéc.*, J, ch. 7, p. 429 a : « ... me parece que cuando el anima esta pronta e idonea para ambas cosas igualmente ». Cp. avec *Benj. major*, col. 169 : « Aaron magna ex parte pro voluntate gerebat. Sed ut Aaron *idoneum* posset et *promptum* habere intra velum intrare... »

Le deuxième texte (*Quat. Abéc.*, f° CVII), vaut la peine d'être reproduit dans sa teneur originale : « Esta primera manera de buscar a Dios en el coraçon que se haze con tan entera conversion a Dios que pone el amor ferviente a las espaldas todo lo demas ; y a solo él buelve la intencion y afecion sin hablar palabra ni pensarla ; y assi esta con sumo recogimiento en silencio delante de Dios, lo cual, segun a dicho Ricardo, y segun tienen por experiencia los fervientes amadores, aun es en dos maneras, y ambas con entera negacion que desecha todas las cosas : la primera y mas usada manera es entrando hombre a su corazon profundo con entero recogimiento : y la segunda es que se haze mas por mano de Dios que de hombre quando el varon ferviente sube sobre su alto coraçon tambien a solo Dios, porque ni busca angeles, ni criatura alguna, sino al incogitable Dios, que con solo amor se dexa tocar... »

(54) *Benjamin major*, IV, ch. 23, début : « Eorum autem qui... supra semetipsos ducuntur et usque ad mentis excessum rapiuntur, alii hoc exspectant et accipiunt usque adhuc ex sola vocante gratia, alii vero ut hoc possunt sibi comparant (cum gratiae tamen cooperatione) ex magna animi industria... Jam velut ex virtute ejusmodi gratiae, efficaciam habere dicendi sunt qui ex magna jam parte id possunt cum volunt ». Cf. d'autre part, *Benjamin major*, ch. 12 : « totum pendet ex gratia » ; passage cité plus haut.

porte d'elle-même, sans entrer ni sortir (55). De plus, il attache un sens spécial à la seconde expression : *tornar sobre si.* C'est un recueillement redoublé où l'âme, concentrée sur elle-même, contrôle sa propre opération (56). Enfin Osuna simplifie Richard et refuse de le suivre dans les raffinements des symboles et des allégories.

En définitive, la théorie de l'introversion ne nous renseigne qu'imparfaitement sur les degrés de l'union mystique. Comme à sainte Thérèse, les formules « entrer en soi, puis s'élever au-dessus de soi », ne nous disent plus rien (57). Il n'est pas même sûr que l'*excessus mentis* de Richard corresponde à l'union extatique.

Une chose est certaine. Si le Moyen-Age a tant insisté sur la rentrée en soi-même, c'est qu'à la suite de saint Augustin (*Noverim me, noverim te)* il était persuadé que l'on ne parvient à la connaissance de Dieu que par la connaissance de soi-même. Entre « rentrer en soi-même » et « s'élever au-dessus de soi-même » existe le même rapport qu'entre la *cognitio sui* et la *cognitio Dei.* Les deux considérations ne se séparent guère chez les auteurs spirituels (58).

(55) *Trois. Abéc.,* J, ch. 7, p. 429 a.

(56) *Ibid.,* T, ch. 3, p. 531 b.

(57) *Château intérieur,* IV, ch. 2.

(58) S. ANSELME, *Monologium,* ch. 66, PL, t. 158, col. 213. — S. BERNARD, *Hom. 36 in Cant.,* PL, t. 183, col. 976. — RICHARD DE SAINT-VICTOR, *Benj. minor,* ch. 71 ; PL, t. 196, col. 51. — *Benj. major,* III, ch. 6, col. 116-117. — *Liber de spiritu et anima,* ch. 54, PL, t. 40, col. 819.

J'ai signalé trois passages, où Osuna recourt à la théorie de l'introversion : *Trois. Abéc.,* J, ch. 7 ; T, ch. 3. *Quat. Abéc.,* ch. 26. — Il y a un quatrième texte très explicite : *Trois. Abéc.,* F, ch. 2, p. 379 b. Mais je l'ai passé exprès sous silence, parce qu'il est une simple copie de Gerson : *De Mystica Theol. spec., 6ª pars, consid. 29 :* « dum ista vis superior exit in affectum suum, ipsa dicitur quodammodo levare se supra se... Inde fit ut actus talis nominetur supermentalis excessus vel supra spiritum, et secundum eum quis dicitur quandoque super seipsum, quandoque extra seipsum ». Quelques lignes plus bas, exemple de l'eau bouillante, qui déborde de son récipient.

V

Il nous reste à mettre le lecteur en garde contre une erreur d'interprétation qui fausserait complètement la pensée de notre écrivain. On a prétendu que le Troisième Alphabet se contente d'exposer les états inférieurs de la contemplation. « ... Si certaines descriptions d'Osuna dépassent l'entendement commun, dit l'abbé Groult, ce n'est que par exception. L'expérience mystique de ce franciscain (ou, du moins, ce qu'il nous en communique) n'est point d'ordinaire tellement élevée qu'on ne la conçoive assez aisément. L'oraison de recueillement se trouve, en effet, au seuil de la vie mystique » (59).

Par contre, Allison Peers observe que certains caractères du *recogimiento* conviennent aux états désignés aujourd'hui sous les noms de Fiançailles et de Mariage spirituel (60).

C'est Allison Peers qui a raison. Le *recogimiento* d'Osuna, on ne le redira jamais trop, est loin de s'identifier avec le recueillement tel qu'il est généralement présenté par les théologiens de notre époque, lesquels y voient le premier degré de l'union passive. Le *recogimiento* pour Osuna, c'est la montagne de Béthel, dont il faudrait escalader les plus hautes cimes ; c'est le troisième Ciel, où sont ravis les contemplatifs ; c'est tout l'ensemble de la Théologie mystique, la prière consignée dans les écrits des Pères et des Docteurs : l'Aréopagite, saint Augustin, saint Grégoire le Grand, saint Bernard, les Victorins, saint Bonaventure et Gerson (61). L'union à Dieu par le recueillement est si excellente que personne ici-bas ne saurait la réaliser dans sa perfection idéale. En ce monde, dit notre auteur, on amorce à peine le travail. Aussi cha-

(59) Pierre Groult, *op. cit.*, p. 108-109.

(60) A. Peers, *op. cit.*, p. 98 : « But she (Sainte Thérèse) could never have used of it (à propos du *recogimiento*) as Osuna does, terms which she reserves, like most of her contemporaries, for the mysteries of the Spiritual Betrothal, or even of the Marriage ».

(61) *Trois. Abéc.*, p. 385 b : Betel, « que subas a la estrecha cumbre del monte ». P. 381 b : y llamase... cielo tercero donde son arrevatados los contemplativos ». P. 378 a : « unos la llaman Teologia mistica... » Lettre Y, ch. 7 : « En que otros famosos doctores alaban el recogimiento ». Cf. *supra*, p. 113, note 2.

cun doit-il avoir à cœur de tendre sans cesse vers une sainteté plus sublime (62).

Que les descriptions d'Osuna, comme d'ailleurs celles des Pères et des auteurs du Moyen-Age puissent être moins nettes, moins précises que celles d'une sainte Thérèse ou d'un saint Jean de la Croix, d'accord. Mais ce n'est pas une raison pour supposer que les mystères de l'union transformante aient été absolument ignorés avant l'apparition des grands Docteurs du Carmel. Non, le Maître franciscain n'entend pas retenir son disciple dans une étape inférieure ni l'arrêter au seuil de la vie mystique. Tout au contraire, bon nombre de textes du Troisième Alphabet touchant les progressants et les parfaits, semblent dépeindre l'union à Dieu la plus étroite qui se puisse concevoir en cette vie. Les passages qui suivent se rapportent à une sorte d'*union pleine :*

Le recueillement est aussi appelé union, car l'homme s'approchant de Dieu devient un seul esprit avec lui par l'échange des volontés, si bien que l'homme ne veut que ce que Dieu veut et Dieu ne s'écarte pas de la volonté de l'homme. Ils s'accordent en tout, telles deux choses parfaitement unies entre elles, qui renoncent presque à elles-mêmes pour se conformer totalement dans un troisième terme. Il en va pareillement dans le cas actuel : si auparavant Dieu et l'homme avaient des volontés diverses, désormais ils ne font qu'un (*despues concuerdan en uno*), à la satisfaction de l'un et de l'autre (63).

... Dieu ne peut accorder à son ami rien de plus grand que de se donner à lui ; et l'homme ne peut rien faire de plus grand que de se donner à Dieu. Toutefois ce dernier acte ne peut être parfaitement réalisé sans la faveur divine. En raison de quoi, l'Épouse dit tout d'abord : « Mon bien-aimé est à moi » et ensuite : « Moi à lui ».

(62) *Ibid.*, p. 583 b : « En este mundo no se puede acabar este negocio del recogimiento, mas puédese comenzar ». Et p. 523 a : « Y mas se ha de presuponer que ninguno en la vida presente de los puros viadores alcanzo tal grado de perfeccion que dijese no poderse alcanzar mayor. Quito a Nuestra Señora, de la cual lo conceden muchos ».

(63) *Trois. Abéc.*, F, ch. 2, p. 380 a : « Llamase tambien union... mas en todo son a una, coma las cosas que perfectamente estan unidas, que casi se niegan de si e se conforman en un tercio ; lo cual acaesce en este negocio, donde si antes Dios y el hombre tenian diversas voluntades, despues concuerdan en uno sin quedar ninguno descontento ».

Autre remarque : ce don réciproque de Dieu et de l'homme est si total, que Dieu semble alors habiter dans l'homme avec son être tout entier. Je veux dire que, si la Foi n'éclairait pas celui qui possède Dieu, il serait tenté de dire que Dieu se trouve enfermé tout entier dans son cœur et que, hors de là, Il n'est pas. L'âme du juste se sent parfois tellement remplie de Dieu que l'étroitesse de sa poitrine paraît Lui imposer des Limites, alors qu'Il est incommensurable. En retour, le don que les personnes recueillies font parfois d'elles-mêmes à Dieu est si complet, qu'elles ne gardent plus rien en propre ; elles perdent l'élection et la volonté, et, à force de penser à Dieu, à force de lui renouveler leur offrande, elles s'oublient elles-mêmes, comme si elles n'existaient pas (64).

Perdre l'élection, la faculté de choisir : ces paroles ne doivent pas s'entendre au pied de la lettre. Si un théologien ombrageux les trouve audacieuses et risquées, il se rappellera qu'Osuna écrivait plus d'un siècle avant Molinos. Avant l'éclosion des erreurs quiétistes, les écrivains spirituels ne voyaient aucun danger sérieux dans ces fortes expressions d'une hardiesse déconcertante pour nos oreilles devenues chatouilleuses.

Une même largeur d'esprit est requise pour l'interprétation d'un autre texte. Sous l'influence de la joie spirituelle *infuse* l'homme perd le sentiment de crainte :

... On a beau alors lui décrire tous les tourments de l'enfer, lui mettre sous les yeux la rigueur des jugements divins et lui rappeler tous ses péchés, il reste inébranlable dans sa joie, se croit exempt et à l'abri de ces choses. S'efforce-t-il d'en ressentir l'épouvante ? Peine perdue, le parfait amour donné par Dieu a chassé la crainte (65).

Il ne s'agit point là d'un état habituel, mais d'une disposition passagère. Voici à présent des comparaisons tirées des amours humaines et du sommeil :

Toutes les angoisses de l'enfant s'évanouissent, dès que sa mère le serre entre ses bras : il ne parle plus et sa mère se tait aussi dans l'amour. Oh ! l'ineffable et mystérieux silence de Dieu et de l'âme

(64) *Ibid.*, ch. 4, p. 466-467 : « ... ninguna cosa guardan para si, en tal manera que pierden la eleccion y la voluntad y por el mucho acordarse y darse a Dios estan de si tan olvidados como si no fuesen ».

(65) *Ibid.*, p. 477 b.

dans l'amour, quand le Seigneur descend en elle comme un fleuve de paix et un ruisseau de miel très suave!... Laissant de côté les paroles, ils en viennent aux œuvres. L'âme se tait, n'ayant plus rien à demander, tous ses vœux sont remplis. Le Seigneur se tait, ne trouvant rien à reprendre en cette âme qu'il comble des marques de son amour... L'âme dort, car elle n'a plus aucun souci de spéculation, mais son cœur veille, parce que l'amour ne dort pas en paix; sur le Bien-Aimé dort son entendement et repose sa volonté, parce qu'elle est unie à Dieu et ne forme qu'un esprit avec Lui. Il se fait alors sabbat de sabbat: du repos de la fantaisie, qui fatiguait par ses imaginations, résulte la quiétude de la volonté, qui est tellement éprise et enflammée qu'elle n'a plus besoin du bois des considérations pour entretenir le feu qui brûle en elle.

La reine de Saba et le roi Salomon se font mutuellement des cadeaux admirables... Dieu parle au cœur, non en paroles, mais par des communications séraphiques; Dieu et l'âme se parlent par des signes plus expressifs que toutes les paroles. Et enfin, Dieu et l'âme se taisent, comme des amis qui dorment en sûreté sur une même couche : l'Amour les a rendus tellement semblables qu'ils sont toujours d'accord; ce que fait l'un d'eux, on dira que l'autre le fait aussi (66).

Le recueillement comporte pareillement un genre de suspension qui éveille l'idée d'*Union extatique*. Les quatre animaux de la vision d'Ézéchiel se tenaient debout : ils étaient l'image des contemplatifs :

... Quand la voix divine retentit dans leur âme, celle-ci s'élève à de grandes choses; elle est suspendue et comme transportée en Dieu (*está suspensa, cuasi trasportada en Dios*); tels les apôtres assistant à l'ascension du Seigneur. Ainsi fut-il ordonné à Ézéchiel de se mettre debout pour écouter Dieu. Etre debout, c'est, au dire de saint Grégoire, rester dans une admiration silencieuse, qui nous tient suspendus à Dieu (*que nos hace estar colgados de Dios*). Job avait

(66) *Trois. Abéc.*, Y, ch. 3, p. 564 a et b : « ... duerme su entendimiento y reposa su voluntad porque esta junta a Dios y hecha un espiritu con Él... Calla Dios y el anima como amigos que duermen muy seguros en un estrado, a los cuales el amor ha hecho tan conformes que no salgan de un parescer; en tal manera que lo que hace el uno se diga hacer el otro ».

Voir au *Trois. Abéc.*, O, ch. 4, p. 468-469, un curieux parallèle entre le sommeil physique et le sommeil du Recueillement. De même, p. 587 b et 499 a : « O amor... tu eres sueño de maravillosa contemplacion, que das por almohada el pecho de Dios... »

choisi pour lui cette suspension, où cesse presque entièrement (*casi cesa*) toute opération des facultés, afin que, par cette diminution d'elle-même, l'âme reçoive la Sagesse (67).

... Il arrive aux hommes exercés, quand ils sont avec Dieu jouissant de sa grâce, d'avoir la mémoire si apaisée et l'entendement tellement silencieux (*acallado*), que, ne pensant plus à leur état actuel ni à chose quelconque, ils sont comme absorbés et captivés (*absortos y embevidos*) par ce qu'ils sentent en leur âme ; et cela peut provenir de l'intensité de l'attention ; comme lorsque nous parlons avec beaucoup de révérence à un grand seigneur, sans plus penser avec qui nous nous trouvons (68).

Enfin un certain nombre de textes mentionnent l'*Union tranformante* : le *recogimiento* est une manière de transformation en la chose pour laquelle on se recueille; or l'homme recueilli concentre toute son attention sur Dieu seul (69).

... Lorsque par la foi on a la certitude que Dieu est tout désirable, tout aimable et tout amour, si l'affection a été purifiée, disposée et exercée, je ne sais pas ce qui l'empêcherait de se transformer, de s'enflammer et de s'élever en Celui qu'elle sait être tout entier un bloc, un morceau ou, pour mieux dire, une fontaine d'amour (70).

Le troisième silence de l'entendement se réalise en Dieu, lorsque l'âme toute entière se transforme en Lui et goûte copieusement sa suavité et s'y endort comme dans le cellier du vin. Elle se tait, n'ayant plus rien à désirer, elle est pleinement satisfaite. Bien plus, elle dort encore sur elle-même, c'est-à-dire qu'elle oublie la faiblesse de sa condition en se voyant tellement divinisée et unie à son moule et revêtue de sa clarté ; à l'exemple de Moïse, perdu dans la nuée au

(67) *Trois. Abéc.*, Y, ch., 4, p. 565 a. Allusion au texte de Job, VII, 15 : « Elegit suspendium anima mea ». Saint Bonaventure allègue le même texte à propos de l'*excessus mentis. Itinerarium*, ch. 7.

(68) *Ibid.*, Y, ch. 5, p. 567 b. On peut aussi appliquer à l'extase les passages où Osuna parle de l'âme qui « sort d'elle-même, bondit et vole au-dessus d'elle-même. » *Trois. Abéc.*, p. 379 b.

(69) *Ibid.*, Q, ch. 1, p. 482 b : « el recogimiento es una manera de transformacion en aquella cosa a que nos recogemos ».

(70) *Ibid.*, F, ch. 2, p. 379 a : ... no sé por qué sera impedida de se transformar y encender y levantar en aquél que conosce ser todo un terron y pedazo, o por mejor decir, fuente de amor ». La fin de ce texte est d'Osuna, à partir de « no sé porqué ». Le début est de Gerson, *De myst. Theol. spec.*, *cons.* 30, col. 277-278 (édit. de Paris, 1606).

sommet de la montagne ; ou mieux encore, à l'exemple de saint Jean, qui à la dernière Cène reposa sur la poitrine du Sauveur et pour lors resta muet sur tout ce qu'il y éprouva (71).

En ce dernier état, l'âme ne comprend plus ce qu'on lui dit : elle est perdue en Dieu, qui « déifie ceux qui se donnent à Lui » (72) ; elle est inondée de sa splendeur, comme une verrière ou une pierre cristalline pénétrées par les rayons du soleil. Tels sont les symboles du *perfectissimo recogimiento* (73).

*
* *

La doctrine des Alphabets sur les degrés du recueillement se ramène à quelques articles. Osuna distingue trois groupes d'hommes recueillis : commençants, progressants et parfaits. Ou bien il les divise en deux catégories : les novices très imparfaits et les âmes déjà plus avancées.

Ce qui différencie les divers candidats, c'est surtout la perfection plus ou moins grande du silence intérieur, du repos de l'intelligence discursive.

Notre auteur enseigne *implicitement* l'existence d'un recueillement *actif* et d'un recueillement *passif*.

Le recueillement *actif* (ou des Débutants) consiste en un souvenir affectueux de Dieu, en une attention simple, persévérante et amoureuse à Dieu seul. C'est en somme une oraison affective, ou mieux l'oraison de simple regard, mais limitée à un seul objet : la pensée de Dieu. *Atento a solo Dios y contento.* Ce souvenir, du moins chez les âmes plus exercées, est fondé sur la mémoire intellectuelle,

(71) *Ibid.*, Y, ch. 4, p. 565 b : « El tercer callar... se hace en Dios, cuando se transforma en Él toda el anima... antes se duerme aun a si mesma, olvidandose de la flaqueza de su condicion, por se ver *tan endiodasa y unida* a su *molde* y vestida de su claridad como otro Moisén... » D'après Allison Peers (*op. cit.*, p. 116), Osuna n'aurait pas eu connaissance d'un état supérieur aux Fiançailles spirituelles. Mais ce texte semble avoir échappé au professeur anglais.

(72) *Trois. Abéc.*, R, ch. 10, p. 511, prière alphabétique : « O amigo mio... Dios deificador de los que se dan a Ti... »

(73) *Ibid.*, F, ch. 4, p. 384 b : « ... la decima manera de recoger en uno a Dios y al anima... »

qui se représente Dieu d'une manière « générale et universelle ».

Chez les Progressants et les Parfaits, le recueillement devient *passif* : Dieu agit directement sur les facultés pour leur imposer un silence à peu près absolu. L'objet de la prière reste toujours la contemplation de la Divinité. Entre Dieu et l'âme se réalise l'union la plus intime. Tous les degrés de l'union mystique la plus étroite et la plus élevée se trouvent dans la perspective du Troisième Abécédaire.

Mais les descriptions du Spirituel franciscain sont trop vagues pour qu'on puisse dire qu'il a distingué les étapes et les degrés de la contemplation infuse avec la méthode et la précision d'un théologien du XX[e] siècle. En conséquence, je le reconnais volontiers, la dernière partie de ce travail où les textes d'Osuna sont enfermés dans le cadre des classifications modernes, présente une grande part d'interprétation personnelle.

P. Fidèle, *O. Min. Cap.*

LA MYSTIQUE DU P. DE CLORIVIÈRE

Les notes spirituelles du P. de Clorivière suivies de ses Considérations sur l'oraison qui ont été récemment publiées (1), nous révèlent un homme à qui les sentiers les plus ardus de la mystique sont familiers et qui en parle à la fois ex-professo et d'expérience.

J'ai déjà montré dans cet ouvrage (2) deux idées foncières du P. de Clorivière sur l'oraison mystique :

— 1° Son accès *possible* à tous car son fondement ordinaire est la grâce sanctifiante que tout chrétien peut et doit posséder; aussi, lorsque Dieu élève une âme à cette oraison, c'est sans heurt, sans coupure brusque, par le développement d'une grâce qui se fait de plus en plus sensible et sentie; mais ce développement est de fait, sans être de droit; Dieu n'accorde les états mystiques que par une faveur gratuite; aucune préparation antérieure ne permet de les revendiquer comme une chose dûe et on peut arriver sans eux à une sainteté éminente.

— 2° Où se trouve exactement le point de départ de l'oraison mystique.

Je ne reviens donc pas sur ces deux points déjà traités; je me contenterai ici d'étudier de plus près la propre expérience mystique du P. de Clorivière en la comparant avec ce qu'il enseigne dans ses Considérations : de mettre en plus vive lumière sa pensée sur l'oraison pratique; de donner enfin quelques détails complémentaires sur la Mère Christina Dennett, religieuse du Saint-Sépulchre de Liège, qui a été liée à la vie spirituelle du P. de Clorivière bien

(1) *P. de Clorivière d'après ses notes intimes, 1763-1773*, 2 vol. Spes, 30 francs. Les références des citations renvoient à ces volumes.

(2) *Introduction aux Considérations*, tome II, p. 113 à 115.

qu'il ne l'ait connue que par des tiers, sans avoir jamais eu avec elle de rapports directs, même épistolaires.

Je grouperai sous deux chefs principaux les réflexions sur la mystique expérimentale du P. de Clorivière :

a) L'oraison mystique (quiétude et union).
b) Les faveurs mystiques (visions et locutions).

I

A. — L'Oraison mystique.

D'après le P. de Clorivière, c'est celle qui se fait avec une perception de Dieu d'un genre spécial : perception montant de l'intérieur de l'âme, qui s'impose à ses facultés et n'est en aucune manière le fruit de leur travail. Dieu habite en nous la région inaccessible du centre de l'âme; c'est là son domaine; nous vivons, nous, à la surface; entre cette surface et son centre, il y a une vaste région, celle de l'inconscient et du subconscient. Plus l'âme vit à la surface d'elle-même, moins elle cherche à s'approfondir, plus aussi elle reste éloignée de cette citadelle intérieure où réside Dieu.

Toute conversion, tout acheminement vers la vie intérieure consiste à « rentrer en soi », à se retirer de cette surface agitée et bruyante, à se creuser soi-même en s'approfondissant.

A mesure qu'on gagne en profondeur, on se rapproche de Dieu et on commence à avoir une vie intérieure à proportion même qu'on occupe ses puissances à ce travail de pénétration intime.

A un moment, Dieu qui voit les efforts réalisés par l'âme pour se rapprocher de Lui, intervient; Il va Lui-même au devant de l'âme et la rencontre se fait. Elle est d'abord obscure en ce sens que lorsqu'on arrive dans ces régions où se taisent les bruits de la surface, l'influence de Dieu commence à se faire sentir. On a l'impression de se rapprocher d'un foyer de lumière ou de chaleur. Quand on commence à le faire c'est si incertain encore, si indécis qu'on n'y prête même pas attention; on est déjà dans l'influence de la chaleur ou de la lumière et on l'ignore. Brusquement, quand le foyer se découvre, on s'aperçoit

que depuis déjà quelque temps il agissait sans qu'on en ait conscience; et c'est le ravissement de la découverte dans une joie d'âme inénarrable. L'action sanctifiante de Dieu sur l'âme comporte alors des alternatives de lumière et d'obscurité où tantôt Dieu se dévoile de plus en plus, tantôt au contraire se renferme dans d'épaisses ténèbres, ou simplement laisse subsister entre Lui et la créature le voile qu'il avait en partie retiré.

Dans ce dernier cas, l'âme qui a vu, l'âme qui sait que Dieu est tout près, reste consciente de sa présence par un de ces mille riens qu'autrefois, avant son entrée dans l'état mystique, elle ne remarquait même pas, ou qui lui semblaient dépourvus de sens; elle se sait, maintenant, près du feu et de la lumière et cette conscience suffit pour entretenir l'oraison faible de quiétude.

Puisque l'oraison passive est une perception de Dieu dans le fond de l'âme, par le sommet des puissances, on conçoit sans peine qu'à mesure que s'accroît la connaissance mystique, elle gagne les facultés inférieures elles-mêmes et qu'elle retentisse même jusqu'à la surface de l'âme. Au début elle est simple perception de Dieu, perception de sa présence ou de son opération,

puis, elle devient « sentiment » de la présence et de l'opération de Dieu;

puis, ce sentiment grandit encore et se produit dans l'âme la présence sensible où non seulement on « sent » qu'une personne est à côté de nous sans qu'on puisse la voir, comme par exemple dans l'obscurité, mais même on la discerne comme dans un clair-obscur qui va s'illuminant jusqu'à la vision imaginative, nette, par les sens intérieurs.

La quiétude est essentiellement le repos de l'âme en Dieu; ce repos est total quand toutes les puissances sont prises par la perception de cette présence. Si l'entendement seul la perçoit, la sensibilité et l'imagination peuvent divaguer; elles ne sont pas prises. Si l'entendement lui-même ne perçoit que très faiblement, mais suffisamment toutefois pour que la volonté s'attache à cette présence, il y a quiétude douloureuse; celle où la volonté fait de vains efforts

pour retenir les autres puissances qui se dispersent et fuient au loin.

Tout ceci est bien défini par le P. de Clorivière dans ses Considérations comme dans ses notes personnelles.

L'oraison de quiétude, nous dit-il (Considérations, II, 321-1), n'est pas toujours la même : les puissances de l'âme n'y sont pas toujours toutes assoupies ; elles ne le sont pas toujours dans le même degré d'assoupissement. Quelquefois la mémoire reste libre avec l'imagination ; quelquefois l'entendement se joint à elles, tandis que la volonté seule jouit de la douceur de la présence de l'époux. Encore arrive-t-il assez souvent qu'elle le fait d'une manière peu perceptible. Le « Seigneur ne fait alors sentir sa présence que dans la pointe ou le sommet de la volonté, dans ce qu'il y a de plus spirituel dans cette puissance. Son opération se fait dans le plus intime de l'âme qui n'en a qu'une faible connaissance... »

Ces quelques notions aideront à bien comprendre la portée assez nuancée des termes employés par le P. de Clorivière.

Toute la gamme des diverses quiétudes y est notée avec précision.

Il y distingue :

« l'adhésion paisible à Dieu sans diversité d'actes pendant deux heures d'oraison » (I. 135),

et encore, ce qui revient à peu près au même,

« une paisible disposition d'esprit attentif à Dieu et consentant à ses divines opérations en lui, sans être exempt de distractions » (I. 136),

ce qui est la forme faible de la quiétude.

De même :

« silence en présence de Dieu seulement occupé de temps à autre à chasser les distractions » (I. 129).

Parfois c'est la quiétude aride que le P. de Clorivière décrit ainsi dans un de ses comptes de conscience :

« ... Ainsi ma volonté et mon intelligence sont occupées en présence de leur Seigneur, mais d'une douce et silencieuse manière, je veux dire sans multiplicité d'actes, bien que quelquefois aussi et spécialement vers la fin, l'intelligence soit remplie de lumières et la

volonté de fervents désirs et résolutions, mais cela n'arrive pas toujours. Souvent même cette simple attente du Seigneur est très dure à l'intelligence : aussi s'en va-t-elle chercher ailleurs matière à discours (à réflexions), aidée en cela par l'imagination qu'on ne saurait empêcher de vagabonder.

Dans le même temps la volonté continue à jouir de Dieu, mais cette division des puissances fait souffrir la nature ; et comme cette jouissance de Dieu n'est pas toujours sensible ni accompagnée de grandes consolations, la volonté aussi se fatigue et en voulant rappeler les autres puissances, elle perd ce qu'elle avait obtenu... » (I. 305-6).

Et dans une de ses retraites :

« Mon oraison a été une douce et aimante attention à Notre-Seigneur dans le Saint-Sacrement auquel par une silencieuse présence, j'ai prétendu faire un hommage parfait de moi-même... Cette attention *n'a pas été peu pénible* pour la nature, mais elle a été consolante pour l'esprit... » (I. 323).

Et plus bas :

« L'heure d'oraison s'étant écoulée dans une attention assez soutenue mais aride aux souffrances de Notre-Seigneur... » (I. 332).

Voici ce qu'il en dit dans ses considérations :

« Ce silence est quelquefois accompagné d'une grande douceur : l'âme s'y repose délicieusement en Dieu qui lui fait sentir sa présence... souvent aussi ce silence est dénué de toute douceur : on n'y a aucun sentiment des actes que ce silence contient éminemment, la foi seule retient alors en présence de Dieu, et l'amour qui l'accompagne est un amour vivifié ou du moins si spiritualisé que les sens n'y ont aucune part. C'est alors que cette oraison est plus sublime et plus méritoire, mais l'âme souffre beaucoup parce que, d'un côté, elle craint d'être dans l'inaction, et que, de l'autre, les efforts qu'elle fait pour produire des actes ne font que la dissiper » (II. 206).

Le plus souvent le P. de Clorivière note qu'il est :

« doucement et paisiblement anéanti devant Dieu » (I. 101).

qu'il éprouve :

« une douce et aimante attention à Dieu » (I. 141).
« une attention et adhésion à Dieu dans la plus intime partie de

l'âme, malgré l'agitation de sa pensée » (I. 102).
« un profond et doux recueillement » (I. 110 ; 113 ; 121).
« une forte adhésion à Dieu » (I. 103; 128).
« une union très douce » (I. 107).
« une quiétude unitive » (I. 107).
« un silence unitif » (I. 130).
« un recueillement intime qui s'accroît » pendant lequel il « expérimente continuellement une union plus intime » (I. 98).

Parfois, il semble ne percevoir que l'opération de Dieu en lui et non la présence :

« Deux heures d'oraison avec, de temps à autre, un très intime recueillement et une perception sensible de l'opération de Dieu en moi » (I. 137).

Un peu plus haut, il avait déjà dit :

« Ce matin deux heures d'oraison... J'ai été tout le temps dans une paisible disposition d'esprit, attentif à Dieu et consentant à ses divines opérations en moi... » (I. 136).

Il note bien que dans cette oraison de silence ou de faible quiétude, l'âme est paisiblement en présence de Dieu, mais que pourtant elle n'a pas le « sentiment » de sa présence.

« Silence paisible devant Notre-Seigneur agissant en moi. Vers la fin, je me suis répandu en affections qui ont produit une plus grande union avec Notre-Seigneur et le « sentiment de sa présence » (I. 119).

Ce n'est donc qu'à la fin qu'il a eu ce sentiment. Avant, cette présence n'était perçue que « par la pointe ou le sommet de la volonté », « par ce qu'il y a de plus spirituel dans cette puissance ». On sait à n'en pas douter que Dieu est là, on ne « sent » rien.

C'est la conscience de la présence divine, non le sentiment de cette présence; le second ne va jamais sans le premier, mais ce n'est pas réciproque.

Puis, c'est le sentiment de la présence de Dieu, mais sans rien de distinct. Le P. de Clorivière le note à trois reprises. (I. 149 deux fois ; et 155) (3).

(3) Tout ce que dit le P. de Clorivière de l'oraison de silence et de cette perception indistincte de Dieu s'accorde de façon frappante avec ce

« douce mais confuse perception de Dieu » (I. 149); « j'ai été intimement et doucement occupé de Dieu sans aucune idée distraite » (I. 149).

qu'en dit le P. Lallemant, dans un traité attribué à Rigoleuc et que le P. Pottier dans sa dernière édition du P. Lallemant vient de lui restituer justement :

« L'oraison de silence est une simple et respectueuse vue de Dieu, une amoureuse attention à la présence de Dieu, et un doux repos de l'âme en Dieu.

L'âme à la vue de Dieu qu'elle considère comme le seul être qui soit au monde, tout le reste n'étant rien, oublie tout, et se dépouille autant qu'elle peut du souvenir et de l'affection de toutes les créatures. Elle demeure devant Dieu en silence, et suspend les actes de toutes ses puissances à l'égard de quelque objet que ce soit. L'entendement ne fait autre chose qu'envisager Dieu par une foi nue sans aucun raisonnement; la volonté n'a point d'autre occupation qu'un simple acquiescement en Dieu. Voilà en quoi consiste tout l'exercice de cette oraison.

Cette simple vue de Dieu n'exprime distinctement aucune connaissance particulière. C'est une notion confuse et universelle du Souverain Etre, mais qui le représente mieux que toutes les idées distinctes qu'on en peut former. Ce simple acquiescement est conforme à cetté notion confuse. Il n'est formellement ni actions de grâces, ni oblation, ni demande, ni aucun autre acte distinct d'une vertu spéciale ; mais il est tout cela éminemment, comme l'on parle. L'esprit et le cœur sont dans un repos tranquille, sans qu'ils aient rien de distinct, ni qu'ils puissent proprement dire qui les occupe. L'âme sent bien néanmoins que Dieu la possède, et se contente de consentir à ce qu'il opère en elle sans le connaître ni le vouloir connaître.

Nulle autre manière de prier n'a plus de rapport à la grandeur de Dieu, et rien ne sied mieux au néant que de se tenir en silence devant le Souverain Etre. L'âme qui se tient ainsi devant Dieu avoue par son silence que Dieu est infiniment au-dessus de tout ce qu'on peut dire ou penser de lui. Dans cette humble posture et par ce tacite aveu, elle lui rend l'hommage le plus parfait qu'une créature puisse lui rendre. Sans dire mot, elle dit tout ce qu'elle pourrait lui dire par voie de louange, de reconnaissance, d'amour, de confiance, et de quelque autre affection que ce soit. Faisant cesser son action basse et indigne de Dieu, elle fait en même temps cesser les dérèglements dont son action est remplie. Sortant de ses propres opérations, elle rentre en celles de Dieu, et lui résigne son être et ses puissances, pour ne vivre et n'agir plus que par lui.

Cette oraison se passe dans le fond de l'âme où Dieu réside comme dans un secret sanctuaire, loin du bruit et du tumulte des créatures ; mais c'est un lieu fermé pour la plupart du monde par leur propre faute. Il ne se trouve que fort peu de personnes qui se mettent en état d'y entrer, ou qui aient assez de recueillement et de pureté pour y parvenir. On s'épanche trop au dehors, et l'on ne se dégage pas assez de la chair et du sang. Ainsi l'on se rend indigne d'une grâce que Dieu ne communique qu'à un petit nombre d'âmes choisies qui par leur fidélité se disposent à la recevoir ».

« Je me trouvai fortement et suavement uni à Dieu sans aucune idée distincte » (I. 155).

D'autres fois cette présence se fait distincte et le P. de Clorivière note que parfois c'est celle de Dieu, parfois celle de Notre-Seigneur :

« ... J'ai joui dans la partie supérieure de mon âme de la présence de Dieu... » (I. 100).

« Cet après-midi, après une heure d'oraison... comme j'étais sur le point de quitter la prière, je me suis trouvé profondément recueilli en Dieu, et j'ai perçu sensiblement sa présence... » (I. 133).

Il a

« senti une douce consolation de la présence de Notre-Seigneur » (I. 105).

Il a été

« ranimé par la présence intérieure du Christ » (I. 133).

Il note

« un doux repos en présence de N.-S. » (I. 131).
« un recueillement en présence de N.-S. » (I. 116).
« un très doux et très sensible sentiment de la présence de Notre-Seigneur » (I. 139).

Ce jour-là, il avait déjà noté dans son oraison :

« une douce jouissance du Christ dans la partie intime de mon âme... » (I. 139).

Ailleurs,

« sentiment de la présence du Christ en moi, sentiment qui persiste encore » (I. 122).

Ce sentiment s'accentua jusqu'à la vision intellectuelle et imaginaire dont nous parlerons incessamment.

De l'oraison d'union, le P. de Clorivière nous dit :

« L'oraison d'union est comme le terme et la perfection de celle de quiétude. L'âme s'y trouve dans un état beaucoup plus passif et l'opération de l'Esprit de Dieu est en elle beaucoup plus forte. Ce divin Esprit, pour que rien ne trouble et n'interrompe son action,

suspend tout à fait, mais pour un temps qui, surtout dans le commencement, est très court, l'opération des puissances de l'âme, de sorte que, tandis que cette suspension dure, ces puissances n'ont aucune réflexion sur ce qui se passe dans l'âme, et les sens extérieurs sont déjà privés de leurs fonctions (du moins ils ne pourraient les exercer que très difficilement). L'âme retirée avec le Seigneur dans ce fond d'elle-même qui, jusqu'à ce temps, était un livre fermé pour elle, y reçoit les impressions d'amour qu'il désigne lui communiquer, sans qu'elle puisse y coopérer en rien, n'en ayant aucune connaissance. Cette connaissance ne lui est donnée que lorsqu'elle revient à elle-même. En ce moment, elle a une ferme assurance de la faveur qu'elle vient de recevoir ; et cette assurance est tellement le propre de cette oraison, elle y est tellement attachée, que quiconque aurait là-dessus le moindre doute devrait tenir pour certain qu'il n'en a point été favorisé, quoique peut-être il ait reçu quelque grâce approchante de celle-là ».

A plusieurs reprises, il note dans son Journal et dans ses retraites, des moments, toujours assez courts, où il est élevé à l'oraison d'union, celle où les puissances sont non seulement « assoupies » mais « suspendues » (I. 100-120, etc...)

Il ne note pas d'extase ni de ravissement; pourtant il dit dans son Journal spirituel (I. 97) :

« Mon âme... s'est trouvée plus unie à Dieu qu'à l'ordinaire ; cela a duré environ une demi-heure et ce n'est pas sans peine que je suis sorti de cet état pour être capable de dire la messe ».

Il était bien près de l'un et de l'autre, il a dû les expérimenter l'un et l'autre pendant sa maladie à Hammersmith, où ses confrères l'ont pris pour un « illuminé ».

B. — *Faveurs mystiques : visions et locutions.*

Le sentiment de présence de Dieu n'est pas une vision.

Le P. de Clorivière distingue nettement quatre choses :

— La conscience de la présence de Dieu dans le « sommet de l'âme », par « ce qu'il y a de plus spirituel dans la volonté ».

— Le sentiment de la présence de Dieu ou de Jésus-Christ, mais de façon confuse et indistincte (4).

— Le sentiment de la présence distincte de Notre-Seigneur ou de la Sainte-Vierge, distincte mais « invisible », c'est-à-dire qui ne frappe pas les sens intérieurs; la vision est purement intellectuelle.

— La vision imaginative proprement dite, distincte de la vision corporelle.

Et en effet, dans ses Considérations, au chapitre 44 qu'il consacre aux visions, il reprend les mêmes divisions :

— 1° Les visions corporelles où on voit par les yeux du corps.

— 2° Les visions imaginatives, qu'il nomme imaginaires, dont il distingue trois espèces :

a) Celles où Dieu se sert des images ou phantasmes qu'il trouve déjà présents dans notre imagination.

b) celles où il en infuse de nouvelles.

c) celles qui ne se passent pas dans l'intérieur de l'âme, mais au cours desquelles elle est transportée ailleurs, v. g. au ciel, en enfer, au purgatoire, en des lieux naturellement inaccessibles à nos facultés dans leur état actuel car toutes les réalités qu'ils contiennent leur sont naturellement imperceptibles.

Pour les voir, il faut donc, dit le P. de Clorivière,

« que l'imagination soit fortifiée et élevée surnaturellement pour voir hors d'elle-même les objets que Dieu veut lui montrer » (II. 265).

C'est le cas, par exemple, de cette fameuse vision de sainte Thérèse, qu'elle raconte au chapitre 32e de sa vie par elle-même, où elle fut transportée en enfer.

Saint Alphonse Rodriguez (*Vie admirable*, p. 10), nous dit avoir été aussi transporté au ciel et avoir vu distinctement tous les anges et bienheureux avec une connaissance claire et distincte de chacun.

(4) S'il plaît au Seigneur de ne nous donner qu'une vue confuse de Dieu, sans aucune vue ni pensée distincte, même de Jésus-Christ, comme il arrive souvent dans l'oraison dont nous parlons, il est le Maître. II, 238.

— 3° Les visions intellectuelles, dont il dit qu'elles précèdent d'ordinaire les visions imaginatives (II. 267).

D'après ses notes, le P. de Clorivière ne semble pas avoir eu de visions corporelles, sauf, peut-être au cours d'une de ses retraites où il nous dit :

« Dans une de mes oraisons, j'ai été admis à baiser avec une grande douceur les pieds de Jésus » (I. 279).

et la grâce dut être grande car il ajoute :

« Depuis, je porte une sorte de feu dans ma poitrine ».

Il eut plus souvent des présences invisibles soit intellectuelles tant de Notre-Seigneur que de Notre-Dame.

Dans sa retraite de 1769, le soir du septième jour, il note :

« Après le souper, ayant dit le rosaire et étant plus recueilli que d'habitude, il m'a semblé que Notre-Dame était présente quoique invisible... »

Dans son Journal spirituel, le vendredi 10 juin, fête du Sacré-Cœur, il écrit :

« Dans ma visite de la matinée, j'ai eu beaucoup de consolation d'un sentiment intérieur de la présence de Notre Dame ». (I. 278).

Au cours de sa retraite de 1771, il note (II. 53).

« Je reçus alors une faveur de la Sainte-Vierge dont je baisai les mains avec beaucoup de dévotion et de larmes, mais d'une manière toute spirituelle ».

Il note avec une grande précision qu'il s'agit ici d'une faveur « toute spirituelle ». Il ne le dit pas pour celle que nous avons mentionnée plus haut, aussi en avons-nous conclu que ce fut très probablement d'une manière corporelle qu'il baisa les pieds de l'Enfant Jésus.

Parlant de son oraison à son Supérieur, en 1771 (II. 65), voici comment il rend compte des faveurs qu'il y reçoit :

« Il advient quelquefois aussi, mais plus rarement, que l'âme et toutes ses facultés sont pour ainsi dire absorbées en Dieu ; parfois

Notre-Seigneur et Notre-Dame se présentent sensiblement à mon âme; je m'entretiens alors avec eux et je sais ce qu'ils me disent ».

A ces grâces de présence sensible se joignent des locutions intérieures :

A deux reprises Notre-Seigneur, lui semble-t-il, l'assure qu'il sera en temps opportun délivré de son bégaiement (I. 178 et 188; II. 53).

Notre-Dame lui promet son secours pour arriver à la perfection (I. 223):

« Me protegente pergas, me comitante ad metam pervenies ».

Ainsi que nous avons vu plus haut, assez souvent dans son oraison, Notre-Seigneur et la Sainte-Vierge viennent s'entretenir avec lui et il « *sait ce qu'ils lui disent* » (II. 55).

Au temps de sa maladie, à Hammersmith, il écrit au P. Fleury qu'il a été sous une influence extraordinaire de grâce, « qu'il a reçu les faveurs qu'on appelle gratuites en abondance » (I. 205).

« Que Notre-Dame, pour ne pas parler de Notre-Seigneur et de Dieu même, a été bonne pour lui au-delà de tout ce qu'il pouvait espérer ou imaginer » (I. 203-4)

Quand, plus tard, il recevra de Dieu l'idée des deux Congrégations qu'il était appelé à fonder, il s'exprime ainsi :

« Ce qui lui vint d'abord à l'esprit fut de tenter si, par le moyen de quelques personnes, on ne pourrait pas obtenir du Saint-Père que les missionnaires du Maryland, qui avaient tous été Jésuites, pussent reprendre leur premier état ».

Cette pensée le frappa plus fortement qu'à l'ordinaire un matin... En même temps il lui fut dit, comme intérieurement d'une manière très vive : « Pourquoi pas en France? Pourquoi pas dans tout l'univers?... Il lui fut aussi montré, comme dans un clin d'œil, l'idée d'un plan qui devait être utile à l'Eglise et contribuer au bien d'une infinité d'âmes.... » (II. 77-78).

Tout ceci nous montre un homme à qui les faveurs les plus relevées ont été accordées et qui parle sur la matière en connaissance de cause. Il est de plus excellent théologien; si nous avons cherché soigneusement à pénétrer sa

pensée, c'est que, dans ces matières si délicates, il est maître incontesté; sa parole fait autorité et il est difficile de trouver guide à la fois plus compétent et plus sûr.

On pourrait, me semble-t-il, ajouter ici deux remarques importantes, toutes deux bien dans la ligne de pensée du P. de Clorivière.

1° Si l'état passif d'oraison est dans le prolongement de l'état actif, ce n'est pas à dire que toute oraison active achemine comme d'elle-même vers l'état passif. Un genre d'oraison en tiendrait plutôt éloigné : celui où, au lieu de rentrer en soi-même pour trouver Dieu, on le cherche au dehors par des discours (considérations) ou à l'aide de l'imagination et des sens externes.

Une méditation ainsi faite n'est sûrement pas mauvaise et peut être fructueuse, mais du point de vue mystique, elle est mal dirigée; elle est tournée à l'envers, si je puis ainsi parler, du côté qui n'aboutit pas. Dieu est bien évidemment partout, mais le Dieu des communications mystiques est à l'intérieur; c'est là qu'il faut le chercher.

En se dirigeant vers le dehors qui est le domaine du visible et du multiple, la méditation, en s'extériorisant, s'éparpille, se volatilise, se fatigue et s'épuise à multiplier les actes. En se dirigeant vers le dedans elle s'apaise et s'unifie. Elle se simplifie en s'intériorisant.

Donc, de temps en temps au moins, même ceux qui sont le plus portés aux raisonnements et à la multiplication des actes, feront sagement de s'arrêter pour chercher Dieu dans ce centre qui est sa demeure de choix... de se recueillir pour l'adorer dans ce sanctuaire intime... de se taire en sa présence, de l'écouter car il n'aime pas le verbiage inutile... Agir ainsi c'est favoriser la rencontre. Elle ne se produira pas pourtant de façon certaine, car Dieu est très libre de ses faveurs et, dans l'ordre mystique en particulier, il en dispose avec une souveraine et déconcertante liberté.

Mais peu importe, nous dira le P. de Clorivière, que Dieu nous donne ou non ces faveurs, car on peut être même très saint sans elles.

Ce point est tout justement débattu aujourd'hui, et

voici, me semble-t-il, ce que répondrait le P. de Clorivière à ses objectants :

Ce sera la seconde remarque.

2° Affirmer qu'on ne peut arriver à la sainteté que dans l'état mystique et par l'état mystique, c'est parler en théoricien et partir d'une définition trop étroite de la sainteté.

Ici surtout il convient de distinguer entre sainteté objective et sainteté subjective.

Objectivement est plus saint ce qui se rapproche le plus de Dieu et lui ressemble davantage. La Sainte Vierge est la plus sainte des pures créatures; les Séraphins et Chérubins plus saints que les simples Anges.

Mais à côté de la sainteté objective, il y a la sainteté subjective, et celle-là consiste à réaliser parfaitement la volonté de Dieu sur soi.

Si un Ange ordinaire désirait pour être plus saint la sainteté des Chérubins, il s'égarerait et perdrait sa sainteté subjective sans parvenir à atteindre l'autre.

Ainsi des états mystiques; ils sont objectivement plus élevés, donc plus saints et généralement plus sanctifiants, à condition que Dieu veuille nous en gratifier.

Faut-il les faire désirer et demander par tous? Cela semble imprudent.

Comme on ne peut savoir avant les invitations formelles de la grâce si Dieu y destine ou non une âme, le plus simple n'est-il pas de les diriger toutes vers la volonté de Dieu pour l'accomplir entièrement? Cette conduite est sûre et à l'abri de tout danger et n'offre pas de prise à l'orgueil. La pratique contraire aurait souvent pour effet ou de prévenir la grâce, ce qui est dangereux, ou de faire passer à côté d'elle ce qui l'est plus encore.

Unir les âmes à cette volonté toute sainte est leur assurer le maximum de sanctification, peut-être les états mystiques, à coup sûr la plus belle place possible au ciel.

II. — L'Oraison pratique.

Une des caractéristiques de l'oraison du P. de Clorivière est d'être « pratique », c'est-à-dire ordonnée à l'action. Il rejoint ainsi la grande tradition de son Ordre déjà

formulée par des maîtres comme A. Gagliardi, du Pont et Lallemant, chacun avec sa nuance, mais dans un parfait accord.

Le P. de Clorivière distingue entre la prière officielle, l'Office divin (messe et bréviaire par exemple) dont le but premier est de louer et adorer Dieu, et cette prière personnelle qu'est l'oraison mentale dont le but premier est de nous rendre parfaits.

Dans la première prière on peut s'arrêter à la louange, à l'adoration, à l'action de grâces qui sont les buts essentiels ; dans la seconde, il faut aussi avoir en vue notre perfection personnelle et la demander instamment.

Ce que nous devons nous proposer dans l'exercice de l'oraison mentale est de le faire servir directement à la perfection de notre âme et à notre avancement en esprit, en augmentant nos forces spirituelles, comme le but des exercices du corps est de conserver et d'augmenter sa vigueur. Cette fin est tellement essentielle à l'oraison mentale qu'il ne suffirait pas que, comme la prière vocale, elle contribuât à notre avancement dans la vertu, par les grâces qu'elle nous obtiendrait de Dieu : elle doit influer d'une manière plus directe sur cet avancement. C'est là qu'elle doit tendre. La prière vocale a l'avantage de contribuer plus particulièrement à l'édification des fidèles : elle les unit ensemble par un culte commun et solennel ; on en remplit la fin en bénissant Dieu, en l'adorant, en lui rendant grâce, en implorant son secours. L'oraison mentale, qui n'a pas les mêmes avantages, doit y suppléer en contribuant singulièrement à la perfection particulière de chaque fidèle.

Quel que soit le degré d'oraison auquel on est parvenu, il ne faut jamais perdre cet objet de vue ; il faut en tout temps, se le proposer et travailler à y parvenir, quoique ce ne soit pas toujours de la même manière. Il est vrai qu'en ne le faisant pas, on ne rendrait pas par là l'oraison mauvaise, ni même tout à fait infructueuse, parce qu'il est toujours bon et avantageux de s'occuper de Dieu et des choses saintes ; mais cela ne pourrait qu'en diminuer beaucoup le mérite et l'utilité. Ainsi aux autres qualités de la prière, que nous avons ci-dessus marquées, et qui conviennent à la prière vocale et à l'oraison mentale, il faut, par rapport à celle-ci, ajouter la qualité dont il s'agit ici, celle d'être pratique, c'est-à-dire d'être dirigée à la correction des défauts propres de chacun en particulier, et à l'acquisition des vertus dont il a le plus besoin (5).

(5) *Considérations*, 2e partie, § VI, t. II, 168-9.

Et à cet égard la prière du Chartreux et du Bénédictin doit être pratique comme celle du Jésuite. Pour eux comme pour le Jésuite, la prière est à la fois fin et moyen.

Elle est fin quand elle a pour but le culte de louange et d'adoration dû à Dieu ; elle est moyen quand elle a pour but direct de nous rendre plus saint, quand elle est demande.

Et la vraie, la belle et bonne demande c'est de supplier Dieu de se donner à nous, de nous remplir de sa perfection en nous divinisant chaque jour davantage. Et comme la perfection consiste à faire très exactement et uniquement la volonté de Dieu, et qu'à cette perfection personne ne peut atteindre s'il ne le demande expressément et instamment, chacun est tenu d'user, pour y parvenir, de ce moyen indispensable qu'est la prière. Et cette prière qui nous obtient ainsi les vertus de notre état en vertu de la parole divine : « Demandez et vous recevrez », « Frappez et l'on vous ouvrira » c'est la prière pratique, celle que le P. Gagliardi appelle

« acheteuse de toutes les vertus » (6).

Elle est aussi une prière d'union profonde à Dieu, car on peut concevoir une priére s'élevant à Dieu et l'ayant rencontré, s'immobilisant dans un acte d'adoration et d'amour éperdu. Et tant que le Saint-Esprit, par lequel on atteint et on scrute les profondeurs de Dieu, vous en laisse le goût qu'on s'attarde dans les actes si pleins et si élevés !

Mais qui ne saisit une différence entre cette prière qui s'arrête dans la louange et celle qui demande en plus à Dieu de nous identifier à sa volonté, de faire pénétrer en nous cette volonté, de nous disposer à l'accomplir en totalité en nous accordant telle vertu qui nous y aidera, en nous donnant de surmonter tel défaut qui nous en empêche ?

Ne semble-t-il pas que celle-ci passe plus outre et que finalement elle unisse davantage ? C'est du reste uniquement ce que prétendent les auteurs spirituels qui la préconisent.

(6) A. Gagliardi, De Plena Cognitione Instituti.

On est tenté de s'arrêter à la suavité de la première prière. Au ciel elle sera notre unique occupation et notre perfection parce qu'elle sera pleinement unissante ; sur la terre, nous avons à ajouter à la louange des lèvres et du cœur celle de l'action, celle du devoir à accomplir. Si notre action est étrangère à notre prière, si nous ne cherchons dans la contemplation que la joie de notre âme, nous risquons de rester avec nos défauts et de moins avancer en perfection que par la voie de la demande. C'est pour obvier à ce danger que le P. de Clorivière veut qu'on aie soin de rendre la prière pratique et de la garder telle, même quand on est dans les états mystiques.

Le R. P. Pottier, dans sa nouvelle édition de la *Doctrine spirituelle* du P. Lallemant (7) semble dire que le P. de Clorivière va plus loin dans ses exigences pour la prière pratique que le P. Lallemant.

Et, de fait, si on ne regarde que le court article de la page 50 : « Dans quel sens l'oraison de la Compagnie doit être pratique », le lecteur superficiel pourra s'y tromper.

Et il faut du reste avouer que la pensée du P. Lallemant est un peu obscure. Il ne veut pas, et à bon droit, que l'oraison soit purement spéculative, autrement dit qu'elle soit un exercice n'ayant pour but que de satisfaire une curiosité de l'intelligence sans nous rendre meilleurs. Il faut de plus qu'elle

« affectionne l'âme à la charité, à la religion, à l'humilité, etc... *bien que cette affection demeure dans l'âme et qu'on n'en vienne pas à des actes extérieurs* » (p. 52).

Si on veut faire plus, et se gêner, pour la rapporter *toute* à l'action, « c'est une erreur ».

Si, par conséquent, dans l'oraison, alors que Dieu vous appelle au calme et au recueillement contemplatif,

« on s'empresse et s'inquiète pour savoir comment on fera en telle occasion tels actes d'humilité... cette voie est fatigante et capable de donner du dégoût » (p. 51-52),

On peut parfois le faire, ajoute-t-il, mais

(7) La doctrine du P. Lallemant, éditée par le P. Pottier. — Téqui, 1936.

« avec liberté d'esprit, sans rebuter le simple recueillement de la contemplation, quand on s'y sent attiré » (p. 52).

Rien, chez le P. de Clorivière n'est contraire à ces directions, il les ferait siennes sans hésiter. Je crois pourtant qu'il ajouterait un mot à la dernière phrase de l'article :

« On doit tenir pour oraison pratique... celle qui affectionne l'âme à la charité, à la religion, à l'humilité, etc... bien que cette affection demeure dans l'âme et qu'on n'en vienne pas à des actes extérieurs ». Oui, à condition que cette oraison se révèle vraiment pratique, c'est-à-dire que, dans les occasions d'exercer ces vertus de charité, humilité, etc... l'âme qui a fait oraison se sente plus courageuse et plus forte et qu'elle s'y porte avec plus d'amour. C'est cela seul qui montre le progrès dans l'oraison, et toute oraison qui aboutit à ce progrès doit être tenue pour pratique, et celle qui n'y parvient pas pour suspecte.

C'est ce qu'il dit ailleurs expressément :

« S'il plaît au Seigneur de ne nous donner qu'une vue confuse de Dieu, sans aucune vue ni pensée distincte, même de Jésus-Christ, comme il arrive assez souvent dans l'oraison dont nous parlons, il est le Maître ; abandonnons-nous sans résistance à sa conduite ; mais n'oublions pas que le but principal de ses plus secrètes opérations dans l'âme est d'imprimer en nous la ressemblance et l'image de l'Homme-Dieu, et qu'il doit en résulter en nous une tendance forte qui nous porte comme naturellement vers Jésus-Christ, et nous excite à nous unir de plus en plus à lui. Si nous n'en retirions point cette impression, notre oraison devrait nous paraître très suspecte » (8).

Cette vue, ce désir de progrès est d'ailleurs nettement souligné par le P. Lallemant lui-même dans l'instruction sur l'oraison mentale jusqu'ici attribuée au P. Rigoleuc, sur la foi du P. Champion, et que le P. Pottier restitue, à bon droit ce me semble, au P. Lallemant, il revient sans cesse sur ce côté pratique de l'oraison :

Art. 1er, § III : « De toutes les différentes matières d'oraison que

(8) *Considérations*, 2e partie, ch. 36, II, 238.

l'on peut faire, la meilleure à notre égard est celle pour laquelle nous avons le plus d'attrait, qui nous réussit le mieux, et dont nous tirons plus de profit, quelque sorte d'oraison que ce soit » (p. 375).

Dans l'article II où le P. Lallemant indique comment doit se faire l'oraison de discours des commençants, les alinéas « 3, 4, 5 » concernent tous l'oraison pratique. Je cite simplement le dernier :

« Jetant les yeux sur l'avenir, on fait de fortes résolutions, soit sur la pratique du bien, soit pour la fuite du mal. *L'on en prévoit les occasions,* on s'encourage, on offre à Dieu ses bons désirs... » (p. 378).

Dans l'article III, il indique quelques manières d'oraison qu'on peut conseiller aux commençants. Il y en a dix et les deux dernières confinent aux oraisons passives. Dans presque toutes, il recommande le point pratique :

« On médite un peu ce qu'on a lu... On en tire quelque sainte affection, comme d'amour de Dieu, de pénitence, ou quelque autre vertu, et l'on *se propose de la pratiquer*, dans l'occasion, quand elle se présentera » (p. 379).

Dans la huitième sorte d'oraison qui est « excellente », nous dit le P. Lallemant, celle d'application d'esprit à Jésus-Christ dans le Saint-Sacrement, voici comment il faut procéder :

1° « Après avoir salué Notre-Seigneur dans ce mystère, on s'unit à Lui et à toutes ses divines opérations dans la Sainte Eucharistie. *On s'excite à les imiter*, et l'*on propose de le faire* dans les occasions qui se présenteront ».

2° ...

3° « On s'offre soi-même à Dieu et on Lui sacrifie son être, sa vie, ses emplois et en particulier quelque action de vertu que l'on propose de faire ou quelque mortification qu'on est résolu de pratiquer pour se vaincre », (p. 384).

Quand il en vient aux oraisons proprement passives, le P. Lallemant ne fait pas entrer ces résolutions et désirs pratiques dans les actes à faire puisqu'aussi bien, l'oraison étant passive, il n'y a qu'à laisser faire Dieu et à acquiescer à ses volontés, mais il suppose ce que fait le P. de Clori-

vière : qu'au début même de l'oraison, on se présente devant Dieu en lui demandant que l'oraison qu'on va faire soit toute à sa gloire et nous aide à mieux réaliser sa volonté sainte.

Que ce soit là la pensée du P. de Clorivière nous en avons la preuve dans son *Journal spirituel*, lorsqu'il nous dit p. e. à propos de son oraison du 10 décembre (I. 112) :

« Après un temps très court donné à la prière pratique, mes facultés intérieures furent pour ainsi dire liées, Dieu prit possession à la fois de mon cœur et de mon esprit... »

Ce qu'il appelle « prière pratique », « oraison pratique », c'est donc bien cette demande du début, que cette oraison lui serve pour acquérir telle vertu ou éliminer tel défaut.

On retrouve les mêmes mots p. 98 et 100.

Je cite encore ce dernier passage :

« Après l'oraison pratique, la résolution et l'abandon, je me suis trouvé uni à Dieu... »

Il est bien évident que cette oraison pratique, loin de gêner la contemplation semble plutôt la favoriser et l'appeler, et qu'elle a sa place dans toute oraison de quelque degré qu'elle soit.

Le souci qu'ont justement les PP. Lallemant et de Clorivière, que l'oraison serve à faire avancer dans la vertu et d'estimer la valeur d'une oraison par le progrès qu'elle nous fait faire, montre bien leur parfaite communauté de vues.

Il reste pour conclure à dégager les points communs entre les PP. Lallemant et de Clorivière sur l'oraison pratique par ces quelques règles :

1° L'oraison mentale doit servir au progrès spirituel de celui qui la fait, et la meilleure pour chacun est celle qui assure le mieux ce progrès.

2° Ce souci de progrès doit animer les actes que nous formons au cours de nos méditations (demande initiale et résolutions finales).

3° Dans les oraisons plus élevées la demande initiale explicite ou implicite suffit.

4° Le but de l'oraison mentale est de nous unir à Dieu non seulement en nous élevant à Lui pour converser avec Lui, mais pour tirer de ce commerce et de cet entretien une force nouvelle pour réaliser toute sa volonté; pour nous unir donc plus pleinement à Lui en faisant nôtre sa volonté toute sainte. Et c'est précisément parce que les oraisons passives joignent intimement l'âme à Dieu qu'il n'est plus nécessaire de formuler explicitement des résolutions; mais à la condition qu'elles laissent l'âme aussi prête à passer aux réalisations pratiques que si elle avait pris énergiquement ces mêmes résolutions.

Ce qui achève la ressemblance entre l'oraison du P. Lallemant et celle du P. de Clorivière, et montre l'étroite dépendance du P. de Clorivière vis-à-vis du premier, c'est que pour tous deux ce qui est à la base de notre prière, ce qui fait notre certitude d'être exaucés, c'est que nous sommes membres de Jésus-Christ et que nous prions avec Lui et qu'Il prie avec nous.

Déjà, le P. Lallemant avait dit :

« La neuvième (sorte d'oraison) se fait au nom de Jésus-Christ et sert beaucoup pour nous faire entrer dans l'esprit et les sentiments de Notre-Seigneur. Elle est fondée sur ce que nous sommes alliés au Fils de Dieu, ses frères et les membres de son Corps mystique, et qu'Il nous a cédé tous ses mérites... C'est ce qui nous rend capables d'honorer Dieu d'un culte digne de Dieu, et ce qui nous donne droit de traiter avec Dieu et d'exiger en quelque façon ses grâces. Nous n'avons pas ce droit comme créatures, encore moins comme pécheurs, d'autant qu'il y a une disproportion infinie entre Dieu et la créature, et une infinie opposition entre Dieu et le pécheur; mais en qualité d'alliés du Verbe incarné, de ses frères et de ses membres, nous pouvons paraître devant Dieu avec confiance, traiter familièrement avec Lui et l'obliger de nous écouter favorablement, d'exaucer nos requêtes et de nous accorder ses grâces à cause de l'alliance et de l'union que nous avons avec son Fils ». (Lallemant, *Doctr. spir.*, édition Pottier, 1936, p. 385).

« Cette oraison, ajoute le P. Lallemant, se pratique excellemment dans l'état surnaturel », mais elle doit être commune à tous, et « c'est proprement dans cet esprit que tous ceux qui sont obligés à l'Office divin, le doivent réciter » *(ibid.)*

Le P. de Clorivière est plus catégorique encore :

Dès le début de ses « Considérations sur l'exercice de la prière », au ch. I, il dit :

« Comme nous prions toujours par Jésus-Christ et en Jésus-Christ en qualité de membres de son Corps mystique ; comme, selon l'Apôtre, c'est l'Esprit-Saint Lui-même qui supplée à notre faiblesse, et qui prie en nous par des gémissements ineffables, prier, c'est resserrer les nœuds que le Fils de Dieu a voulu contracter avec nous ; c'est *lui servir en quelque sorte d'organe ;* c'est paraître devant son Père revêtu de ses mérites comme Lui-même a voulu paraître revêtu de nos péchés ; c'est devenir conjointement avec Lui et dépendamment de Lui, l'intercesseur pour tout le genre humain et spécialement pour l'Eglise ; c'est enfin user d'un pouvoir surnaturel que Dieu seul a pu nous donner, comme à ses enfants chéris, et suivre l'attrait et l'impulsion du Saint-Esprit » (II, 128).

Pour le P. de Clorivière « se présenter à Dieu comme membre du Corps mystique du Christ » n'est pas seulement une manière de prier, mais c'est la base même de toute prière chrétienne qui doit se faire « au nom de Jésus-Christ ».

Ce fondement de la prière, chez le P. de Clorivière est aussi le fondement de sa vie spirituelle. Tout est commun entre le Christ et ses membres. Ses actions, ses mystères sont nôtres comme sa prière ; imiter ses vertus, c'est nous unir à ses sentiments profonds et les faire passer activement en nous.

Tout ceci est l'enseignement traditionnel de l'école Lallemant dont le P. de Clorivière est un des meilleurs, pour ne pas dire le meilleur représentant avec le P. Grou au début du XIXe siècle.

Henri Monier-Vinard.

(A suivre).

LES DONS DU SAINT-ESPRIT ET LES GRACES DE LA VIE MYSTIQUE

SIMPLES RÉFLEXIONS (1)

Personne, je crois, ne pense qu'une explication pleinement satisfaisante ait été donnée du rôle des *Dons du Saint Esprit* dans la vie spirituelle. Cette question reste donc posée, et il est permis de chercher de nouveaux éléments de solution.

Les réflexions qui suivront n'ont pas la prétention de former une réponse ferme, surtout complète. Mais elles seront peut-être utiles pour provoquer des précisions ou pour orienter les recherches dans un autre sens.

Pour nous orienter nous-mêmes, rattachons-nous à des jalons sûrs. La question relève à la fois de la psychologie, puisqu'il s'agit de la *vie* ; de la théologie, puisque c'est une question de la *grâce* ; de l'expérience, puisque la théorie a été vécue et a ses illustres témoins. A ce triple point de vue, il y a des éléments acquis, auxquels il faut demeurer fidèle. L'accord sur un terrain multiple est une garantie, sinon de pleine vérité, du moins d'explication qui se soutient, autour de laquelle de nouvelles données pourront cristalliser. Nous aurons soin en particulier de nous maintenir sous les lumières fournies par le Docteur angélique.

I. — Les *Dons du Saint-Esprit* se rattachent à la vie spirituelle, c'est-à-dire à l'ensemble des actes, ascétiques ou mystiques, qui constituent le travail d'acquisition de la perfection chrétienne, et relèvent donc tous de la grâce. Pour marquer la place qui leur revient, disons quels sont les principes de ces actes et dans quelles conditions ceux-ci sont élicités.

1° *Avant la justification*, les principes immédiats des actes surnaturels sont les facultés nues — intelligence et volonté — mues

(1) Ce titre même indique que ces réflexions n'engagent que l'auteur même de l'article.

et élevées transitoirement à l'ordre surnaturel par des grâces actuelles : gratia *praeveniens* : *sanans* et *adjuvans,* s'il y a lieu; nécessairement *elevans.*

2° *Dans l'âme juste,* l'intelligence et la volonté ont été enrichies de vertus infuses, « *habitus operativi* » surnaturels, concédés avec la grâce habituelle sanctifiante pour l'activité surnaturelle connaturelle.

De ces vertus nous avons le libre usage : *habitibus utimur cum volumus.* Il y a donc des actes salutaires qui dépendent de notre libre initiative, élicités, ou peut-être avec le simple concours divin (1), requis pour tout acte, ou avec une grâce accordée au moment, où librement nous faisons l'acte.

Mais souvent nous sommes prévenus, incités à ces actes surnaturels; tantôt par ce qu'on appelle des grâces externes : sermons, lecture, conseils, simple événement..., tantôt par des grâces actuelles internes, non instinctives (2), dont l'effet est un acte surnaturel indélibéré, nous invitant soit à consentir simplement, soit peut-être à résister (en cas de tentation), soit à produire telle action extérieure; nous usons alors librement de nos vertus infuses, mais sur invitation de la grâce.

Les sens internes — mémoire, imagination, appétit — ont leur place, inférieure et accessoire, dans la vie spirituelle. Incapables de grâces *spirituelles,* ils peuvent recevoir des motions (ministerio angelico) qui soutiennent et favorisent la vie spirituelle, nous donnent l'idée, le désir, la force, la constance. Ce sont surtout des consolations sensibles, éléments secondaires, mais très influents, parce que plongeant davantage dans notre nature corporelle (3).

3° Dans la justification, l'âme reçoit, outre les vertus infuses, les Dons du Saint-Esprit. Ce sont aussi des *habitus,* non plus *operativi,* mais *receptivi,* n'agissant pas eux-mêmes, mais concédés pour assurer et faciliter l'activité normale des vertus : *in adiutorium virtutum.*

Leur but et leur raison d'être est de rendre l'âme docile à l'action divine, *qua ducatur modo divino.*

(1) Simple opinion de théologien, mais qui garde sa vraie valeur ; l'acte obtient sa surnaturalité du principe élicitif qui est ici la vertu surnaturelle. Cf. Billot, De virtibus infusis, th. VI.

(2) Si elle était instinctive, elle dépendrait des Dons du Saint Esprit. Mais toute grâce actuelle spirituelle (il ne peut être question des grâces sensibles) est-elle nécessairement « instinctive » en l'âme justifiée ? Soit pour, soit contre, il y a des raisons non négligeables.

(3) Ces grâces externes, de même les consolations, sont plutôt l'occasion que la vraie cause de nos actes salutaires ; nous y conservons l'initiative personnelle.

De leur nature, ce sont des dispositions de l'intelligence et de la volonté, leur conférant une souplesse, une docilité, une mobilité pour recevoir en l'âme les « instincts » du Saint-Esprit. Ce qui les distingue, c'est une passivité et souplesse à recevoir telles motions divines qu'il plaira au Saint-Esprit de nous accorder. Leur spécification ne vient donc pas des actes, dont ils ne font qu'assurer l'efficacité, mais qu'ils n'élicitent pas eux-mêmes : *in adjutorium virtutum.*

Les dons sont d'ordre surnaturel, donc spirituel, ornant l'âme spirituelle, où Dieu est seul à pouvoir agir : *Deus solus illabitur menti.* Par ces *habitus, anima non agit sed agitur a Deo*; les vrais enfants de Dieu : *qui spiritu Dei aguntur, ii sunt filii Dei.*

Par les dons, le Saint-Esprit se charge de la conduite de l'âme pour la faire parvenir au but — perfection et telle perfection que lui seul connaît. Ainsi toute l'orientation de la vie spirituelle de l'âme relève de lui et en cette dépendance obtient sa parfaite unité.

Dès lors, on peut dire que les dons sont utilisés par le Saint-Esprit, toutes les fois, mais aussi les seules fois où c'est lui *qui prend l'initiative* de nos actes, où nous agissons sous sa motion « instinctive ». Passivité, motion instinctive, docilité filiale, initiative divine, telles apparaissent les notes caractéristiques des Dons du Saint-Esprit et c'est à elles qu'il faut se référer pour éclaircir les doutes qui se présenteraient.

II. — Nous pouvons essayer à présent de classer les actes salutaires des âmes justes, selon les relations qu'ils ont avec les Dons.

a) Se trouvent d'abord hors de toute influence des Dons, tous les actes dont nous avons l'initiative, soit par le fait de notre libre bon plaisir, soit à l'occasion d'une des grâces externes que la Providence sème autour de nous et en nous, soit même à la suite d'une de ces grâces sensibles, si nombreuses dans l'enfance spirituelle, qui relèvent sans doute du ministère angélique.

Cette première phase comprend des grâces purement « ascétiques » surnaturalisant nos efforts. Si douces qu'elles puissent être, elles appartiennent à l'activité où s'affirme d'abord la note *personnelle.* Même si nous nous laissons entraîner par le plaisir que nous goûtons et par la facilité que nous éprouvons, les actes conservent leur caractère inférieur : ils n'ont rien « d'instinctivement » filial.

Notons cependant déjà ici une passivité dont nous avons l'expérience (autre que celle de toute grâce en tant que telle, dans la réception de laquelle nous sommes nécessairement passifs, mais sans le sentir) (4). Nous *subissons* les consolations. Mais comme elles s'épanouissent dans les sens, elles ne se trouvent pas entièrement

(4) Passivité sans expérience aucune.

hors de notre portée, nous pouvons nous en distraire, les gêner, les favoriser, même les faire naître dans une certaine mesure.

b) Une nouvelle phase d'actes se présente avec l'*initiative divine*. Dieu lui-même agit sur l'âme, par une grâce prévenante.

De suite la question se pose : cette grâce est-elle nécessairement reçue par l'intermédiaire des Dons, ou, ce qui revient au même, Dieu se sert-il toujours des Dons quand il opère dans une âme juste par initiative personnelle ?

Il semble qu'il faille répondre affirmativement, les Dons ayant été concédés précisément dans le but de prendre l'initiative de la direction de l'âme, dans la conduite de l'enfant de Dieu.

c) Evidemment les premières interventions sont (per se) rares, rapides, très peu fortes. Dieu n'a pas l'habitude de s'imposer ; Il veut arriver à se faire admettre ; à nous de comprendre assez notre devoir de filiale reconnaissance et nos vrais intérêts, pour nous livrer à sa divine Sagesse et Bonté.

Si nous le laissons faire, ce sera la première éducation : le Saint-Esprit remplace la mère et la nourrice.

Malheureusement il peut se passer longtemps avant que l'âme s'aperçoive vraiment des divines sollicitudes. Il est des âmes qui ne soupçonneront jamais cette incompréhensible bonté de Dieu à leur égard.

Le vrai responsable sera souvent le prêtre, directeur, qui lui-même ne connaît pas assez cette action divine ; non seulement il n'y rendra pas attentif, mais il lui arrivera d'en détourner comme d'une insupportable illusion (5).

Mais par contre, si l'enfant est élevé avec sagesse chrétienne à l'abri du mal et délicatement docile à la grâce, il est permis de s'attendre à des merveilles : des âmes saintes parmi les enfants.

d) Faut-il dès à présent parler de mystique ? Les apparences ne le permettent certainement pas ; et d'ailleurs un acte passager ne donne pas de nom à la vie, pas plus qu'une hirondelle ne fait le printemps.

Mais si l'on reconnaît la vie mystique à *l'habitude de vivre sous « le régime des Dons »*, on sera bien obligé, spéculativement du moins, de reconnaître un élément de mystique : *plus et minus non mutant speciem*.

e) Mais peut-être la vraie mystique exige-t-elle un *mode spécial* d'action de la part de Dieu. Question grave, dont la réponse suffira peut-être à expliquer l'unité, la continuité, la parfaite cohérence de la vie spirituelle, le progressif épanouissement de la *même action* divine.

(5) On connaît les sévères paroles de saint Jean de la Croix contre les Directeurs incapables.

Ce qui fait l'unité pour l'intervention des Dons dans la vie spirituelle, c'est leur *élément spécifique*, nécessairement toujours et partout le même. Or cet élément consiste dans la « *docilité* », dans cette *réceptivité passive* qui accueille avec souplesse l'action divine, grâce à laquelle Dieu ne trouvera aucune résistance, mais trouvera au contraire à sa libre disposition toutes les forces vives de l'âme. C'est en ce sens que les Dons ont trait à l'action, favorisent l'action de l'âme, sont *in adjutorium virtutum* (6).

Dès lors Dieu pourra intervenir selon son infinie Bonté et son inépuisable richesse. Dieu a mille manières d'agir, dont nous n'avons aucun soupçon et peut-être raisonne-t-on trop d'après la très pauvre expérience personnelle ou livresque : c'est imposer à Dieu nos mesures qui sont petites et c'est risquer de fermer les fenêtres à la vérité.

Quand il s'agit de la Bonté — et n'est-ce pas le cas ? — on peut s'attendre à tout, comme le montre un peu la vie des saints.

Quelles que soient donc les grâces que l'Esprit de toute sainteté voudra faire à l'âme, celle-ci est préparée par Dieu même à les recevoir : c'est pour cela qu'elle a reçu les Dons.

III. — Que trouverons-nous à la lumière des Dons ainsi compris ?

1° Les premières motions divines préviennent non seulement notre activité personnelle, mais notre liberté. Elles apparaissent soudain, illuminant l'intelligence, inclinant la volonté : elles sont « *in nobis sine nobis* ». Elles produisent en nous des actes indélibérés, dont la raison d'être est de nous inviter à l'acte délibéré qui leur correspond : simple consentement au bien, ou résistance au mal, ou exécution de tel devoir.

a) En les recevant, nous nous sentons nettement passifs, déjà aussi se fait sentir l'élément « instinctif », qui ira s'accentuant et tendra à absorber de plus en plus notre activité personnelle. Au lieu d'agir avec le secours de la grâce, ce qui a toujours lieu dans notre initiative personnelle (vie ascétique), nous sentons que la grâce prend de plus en plus la première place, que nous sommes « *agis* », que nous *ajoutons* notre consentement. De nouveau, n'est-ce pas là la vie mystique, dont le but est d'envahir toute notre activité, de fondre notre volonté en celle de Dieu ?

Nous étions passifs aussi dans les consolations sensibles, mais ici la lumière a une autre clarté, la force virilise la douceur, la paix surtout s'impose à l'âme et l'étonne (7), tout se passe dans le fond

(6) Cf. S. Thomas, 1a 2 ae, q. 68.

(7) C'est la « pax quae exsuperat omnem sensum », Phil. IV, 7.

spirituel de l'âme et non plus en la superficie sensible : l' « instinct » ouvre des horizons nouveaux...

b) Ces actes ont comme objet : la crainte filiale, la piété filiale, la force instinctive, le conseil instinctif ; plus tard seulement et à des conditions plus exigeantes, la science des Saints, la pénétration lumineuse de l'intelligence, surtout la connaissance savoureuse de la sagesse.

c) Ces grâces sont infuses — au sens spécial — dépendant absolument de Dieu qui ne les a promises à personne dans une mesure déterminée : Dieu donne, quand, comme et à qui Il veut, sans qu'on puisse ni les préparer à coup sûr, ni les augmenter, ni les retenir, ni même les diminuer.

Je dis « dans une mesure déterminée » : telle grâce en tel temps, avec telle fréquence... Car il serait bien difficile de ne pas admettre un *certain droit* à ces grâces, les Dons ayant été accordés pour un exercice normal dans l'ensemble de la vie spirituelle.

2° Les motions divines reçues par l'intermédiaire des Dons peuvent avoir comme effet immédiat des actes délibérés et donc méritoires. Vraies grâces *opérantes* — dans le sens de S. Thomas (8) — qui ne demandent ou du moins n'attendent pas la coopération, mais la donnent dans un sens très vrai. L'âme pleinement libre se sent passive cependant, d'accord avec l'instinct qui l'entraîne, consentant, se livrant à Celui qui agit en elle, a quo *agitur*, Rom. VIII, 14.

Ici surtout la grâce est infuse dans le sens susdit, doublement surnaturelle.

Ces grâces peuvent relever de chacun des sept Dons et être concédées à toutes les âmes justes. Mais de fait il s'agit d'une spécialité *hors de tout droit*, qui suppose généralement une fidélité longuement éprouvée et qui apparaît surtout dans la vie d'union à Dieu, soit dans l'activité (9), soit dans l'oraison (10). La fréquence de ces grâces marque une vie mystique supérieure, où fleurissent les vertus subitement reçues et comme versées dans l'âme.

Cependant, si douce et si spécifiquement savoureuse que soit cette vie, elle ne mérite pas le nom d'expérimentation de Dieu. L'âme expérimente sans doute, et avec plus d'évidence que dans la phase précédente, les notes mystiques : *passivité et tendance instinctive ;* mais c'est du genre connu, que n'ignorent pas les jeunes ferveurs sensibles, ce n'est pas « autre » dans le sens qu'affirment avec étonnement les contemplatifs (11).

(8) Cf. la 2ae, q. 111, a. 2.

(9) Sainte Catherine de Sienne.

(10) Sainte Thérèse. — Mais non extraordinaire, c'est l'épanouissement de la même voie.

(11) Ceux qui ne voudraient pas reconnaître la vraie vie mystique

IV. — Par la *contemplation mystique* — mystiquement infuse — nous entrons dans une phase supérieure et nettement « autre ».

1° Les actes de contemplation sont, eux aussi, fruit d'une grâce « opérante », et donc de suite délibérés et méritoires. Mais aux notes déjà connues s'ajoute un *nouvel élément : l'expérience* de la nature de l'acte, *du surnaturel en tant que tel*, et donc en une manière mystérieuse mais vraie, de Celui qui, par son action « instinctive » est présent au fond de l'âme.

2° Dieu est atteint d'abord conjecturalement : on sent que c'est Lui, que ce ne peut être que Lui, mais ce n'est pas encore certain ; ensuite par une grâce plus élevée, l'âme est tellement persuadée de se trouver en contact avec Lui, de l'atteindre Lui-même, qu'elle parle de « vue » comme d'une expérience qu'aucun autre terme ne rend suffisamment.

3° C'est l'*expérience d'une nouvelle présence de Dieu* : la présence mystique.

On distingue en effet plusieurs présences de Dieu dans les êtres :

a) Par son immensité : présence par son acte de création continuée en tout ce qui *est*, et donc par sa puissance et son essence qui s'identifient avec son action.

b) Par la grâce sanctifiante : *ut amatum in amante*, amicabiliter et *experimentaliter* « cognoscibile ».

c) Enfin par cette connaissance expérimentale elle-même, prenant *conscience de l'action de Dieu en l'âme*, où Dieu est atteint, non immédiatement (le face à face est réservé à la Patrie), mais non cependant par une inférence qui comporte un raisonnement au moins virtuel. C'est une « perception », donc une connaissance du genre intuitif, ce qui amène sur les lèvres des mystiques le mot de « vision ».

4° Cette connaissance est si évidemment nouvelle, que tous les contemplatifs en sont d'abord frappés : c'est un émerveillement de beauté, de grandeur, de douceur. Si bientôt point une inquiétude dans l'âme qui craint une illusion, ce n'est jamais dans l'acte même de ce contact avec Dieu qui apporte avec lui la certitude et la paix. Il ne s'agit plus ici d'une question de plus ou de moins, même avec une grande différence (12), l'expérience s'affirme « autre » que tout ce qui a été éprouvé jusqu'à présent.

D'où cette différence ?

dans la première phase de l'usage des Dons, devraient certainement l'admettre ici. Mais mystique et contemplation mystique semblent bien deux choses distinctes : les grâces reçues ne sont pas les mêmes.

(12) La théorie de Mgr Saudreau et du P. Garrigou-Lagrange semble ici insuffisante : cette grâce n'est pas seulement éminente ; elle est, sans être extraordinaire, d'une autre nature.

a) Elle ne vient pas des Dons, qui sont en jeu dans toute la vie de l'âme juste, où Dieu prend l'initiative. Rien ne permet en effet de les réserver pour la haute mystique, alors qu'ils sont concédés avec la grâce sanctifiante à tous les enfants de Dieu (13), donc pour leur vie d'enfants de Dieu, sous l'action de Dieu, sans distinction de degré. Par eux, Dieu fait en l'âme toute son œuvre divine, comme par eux l'âme est rendue docile et adaptée à cette divine action.

La différence vient donc du genre de grâce donnant conscience à l'âme de la nature de son activité — nous dirions presque mieux de sa passivité nouvelle : *est divina patiens : quae passio est ipsa Dei actio*, selon la célèbre doctrine de saint Thomas. Les Dons servent à recevoir ces grâces, étant par eux-mêmes indifférents à toutes actions divines. Les actes qui en résultent sont élicités par les puissances spirituelles et les vertus respectives.

b) Ce genre de grâces contemplatives modifie-t-il l'activité psychologique ?

Il faut ici distinguer d'abord la *contemplation acquise* et la *contemplation infuse*. La première relève du jeu ordinaire de nos facultés. Bien que notre intelligence soit de nature discursive, elle commence et termine ses connaissances par l'intuition, à laquelle appartient la contemplation. Familiarisé avec son objet, surtout si celui-ci est agréable et aimé, son regard simple peut s'immobiliser et se prolonger comme en témoigne l'expérience. Ce qui est possible à la nature laissée à elle-même — Aristote ne place-t-il pas dans la contemplation du Bien Absolu la fin et le parfait bonheur de l'homme ici-bas ? (14) — peut l'être à l'âme aidée de la grâce : son regard aimant se reposant sur l'une des perfections de Dieu semble, être le terme normal de notre vie spirituelle (15).

Que pratiquement Dieu intervienne à ce point, pour conférer des grâces et un mode d'opérer supérieur, cela ne détruit pas notre capacité naturelle, et en bien des âmes — en celles surtout qui sont spécialement douées pour l'intuition (16) — les actes contemplatifs ont leur place non négligeable.

On ne voit pas, en outre, pourquoi, en des âmes bien disposées, les Dons ne serviraient pas à faciliter ce genre d'oraison, avec les grâces actuelles « instinctives », mais ordinaires, disons mieux *communes* : il appartiendrait à la *vie mystique* définie plus haut, sans

(13) Cf. S. Thomas, 1 a, 2 ae, q. 68, a 2 : Dona sunt homini necessaria ad salutem.
(14) Cf. Métaphys. XII, 5-7.
(15) Ce serait l'oraison de simple regard ou de simplicité.
(16) Cf. de Guibert, Etudes de Théologie mystique, p. 52, 184.

être aucunement de la contemplation mystique dans le sens reçu (17).

c) Dans la *contemplation mystique*, en effet, il y a, en plus de la passivité instinctive expérimentée jusqu'à présent, l'élément nouveau de *la conscience du surnaturel* en tant que tel, effet et cause. Suffit-il d'une lumière spéciale surnaturelle, avec le jeu ordinaire des espèces acquises, peut-être spécialement ordonnée par Dieu ? Ou faut-il une espèce infuse d'un nouveau genre, donc d'ordre angélique ? (18)

Ceci ne doit certainement pas être affirmé, tant que demeure possible une explication « humaine ». Mais est-il acceptable de s'y refuser a priori, parce que nous reconnaîtrions l'extraordinaire ? Celui-ci est bien admis pour la contemplation mystique *distincte*, pourquoi ne le serait-il pas pour la contemplation mystique *indistincte* — infuse en ce cas à un nouveau titre, peut-être le vrai — si l'explication philosophique l'exige ? Habitués que nous sommes aux merveilles de la Bonté de Dieu, dans les Dons, et plus encore en la grâce sanctifiante, le cas ne peut tellement nous répugner. A lire les textes de certains mystiques, comme sainte Angèle de Foligno, on se sent presque contraint de monter au-dessus de toutes interventions des moyens humains. Mais connaît-on toutes les richesses et virtualités des grâces actuelles et ce que Dieu peut y mettre de mode céleste ? Ne raisonnons-nous pas trop avec notre expérience naturelle, tendant à y ramener, coûte que coûte, toute l'activité divine, la faisant trop à notre mesure ? L'aveugle-né ramène tout au son et au tact ; les couleurs sont au-dessus de lui, sont pour lui préternaturelles. Ainsi pour nous, tout ce qui n'a pas été expérimenté demeure en ce sens préternaturel et hors de la conception explicative.

Leçon pour le Théologien de chercher l'expérience dans la sainteté plus que l'explication dans la science : il trouvera celle-ci par surcroît. En attendant, qu'il laisse ouvertes les voies ignorées de lui.

d) La vraie solution semble pouvoir se déduire de quelques textes de S. Thomas, dans lesquels le Docteur angélique nous ouvre sa pensée au sujet de la contemplation d'Adam avant le péché, en la rapprochant de celle qui demeure à notre portée après le péché.

Adam innocent était contemplatif par grâce et comme tel atteignait Dieu, non seulement *modo discursivo*, qui nous est naturel, en montant des effets à la cause première, mais *modo angelico* (19) : il

(17) Il faut, semble-t-il, distinguer : actes mystiques et vie ou état mystique ; actes de contemplation mystique et état contemplatif, vie mystique et vie contemplative.

(18) Opinion du P. Poulain.

(19) Il ne s'agit pas d'espèces angéliques, mais d'intuition angélique. Cf. S. Thomas, 1 a, q. 58, a 3, ad 1.

voyait dans un regard intuitif en même temps et l'effet et la cause. Ainsi se voit en un seul acte le miroir et l'objet qui s'y reflète, ou encore l'objet matériel et la lumière qui l'éclaire.

Point n'est besoin pour cela d'espèce angélique, laquelle serait pour nous d'ordre miraculeux. Jamais S. Thomas, examinant le cas à plusieurs reprises et sous ses divers aspects, ne mentionne cet élément : il l'écarte même explicitement (20). Par contre il insiste sur la *lumière de grâce* qui investit l'âme, intermédiaire entre celle qui nous est naturelle dans l'intellect agent et celle du « lumen gloriae » qui donne la vision béatifique. La contemplation mystique se trouve ainsi intermédiaire entre la connaissance de Dieu *per ea quae facta, intellecta conspiciuntur* ou même l'acte de foi qui s'appuie sur une communication faite par autrui, et la vue de Dieu face à face.

Voici comment s'exprime l'Ange de l'Ecole :

« *Homo in statu post peccatum indiget ad cognoscendum Deum, medio quod est quasi speculum in quo resultat ipsius Dei similitudo : oportet enim ut per ea quae facta sunt in invisibilia ejus veniamus, ut dicitur Rom. I. Hoc autem medio non indigebat homo in statu innocentiae ; indigebat autem medio quod est quasi species rei visae, quia per aliquod spirituale lumen menti hominis influxum divinitus, quod erat quasi similitudo expressa lucis increatae, Deum videbat* (21).

C'est à cette *lumière surnaturelle* qu'il est fait appel dans tous les textes, communiquée par *locution divine :* audiam quid loquatur in me Dominus Deus (22) ; par *inspiration interne de foi et de sagesse* (24) : per quem modum Deum cognoscebat (Adam innocens), non ex visibilibus creaturis, sed *ex quadam spirituali similitudine* suae menti impressa (25).

Il faut bien un « medium » et voilà pourquoi les textes parlent de « species » et de « similitudo ». Mais ils disent *quasi* species, *quasi* ou *quaedam* similitudo, se référant toujours à une *lumière spéciale*.

Cette connaissance contemplative est, selon S. Grégoire — et S. Thomas n'y contredit pas — expérimentale (26), et nous rejoi-

(20) Cf. De Veritate, q. 18, a. 5.
(21) Cf. De Veritate, q. 18, a 1.
(22) *Ibid.* art. 2.
(23) *Ibid.* art. 1.
(24) *Ibid.* art. 2.
(25) *Ibid.* art. 3.
(26) *Ibid.* art. 3, ad. 3. Tout acte intuitif est expérimental, mais ici l'objet de l'expérience est Dieu, non en son essence, mais Dieu quand même.

gnons ainsi les plus célèbres témoignages de nos mystiques. Elle a lieu dans et par une illumination surnaturelle : et ici encore nous rejoignons les mystiques, émerveillés comme d'une féerie. De fait, par comparaison, nous savons combien un objet peut changer ou se révéler diversement, sous le jeu de la lumière ; rien d'étonnant que sous la *lumière divine*, l'intelligence puisse trouver, quasi voir, l'auteur de la lumière, surtout en des *effets intelligibles*, non sensibles (27).

Cette lumière surnaturelle est *centrale* dans l'acte contemplatif. Est-il nécessaire d'ajouter qu'elle n'est pas exclusive d'autres grâces, coordonnées ou subordonnées à elle et mettant harmonieusement en branle tout le mécanisme psychologique ? Les sens internes peuvent recevoir des touches de joie ou de paix, ou des impressions soit douloureuses, soit agréables, en même temps que sont subis des attraits, appels intérieurs, inclinations... qui se trouvent eux-mêmes sous l'influence des motions choisies. Et ce *tout complexe* laisse comprendre pourquoi les savants qui cherchent à résoudre une énigme transcendante, mais qu'ils croient simple, se trouvent jetés dans des voies très différentes. Avec saint Thomas nous sommes ramenés au centre du problème (28).

5° *De quels Dons* relève la Contemplation mystique ? Tous peuvent y préparer ou la faciliter, mais il n'en est que trois qui par leur objet, lui servent directement : la science, l'intelligence, surtout la sagesse.

Dans ce genre d'oraison, l'âme est, selon le mot célèbre de Denys le Mystique, *divina patiens*. Ces *divina* — Dieu et ses infinies perfections en eux-mêmes ou dans le miroir des créatures — sont l'objet des trois Dons susdits, qui assouplissent, adaptent, disposent l'âme dans ce sens, soit pour contempler les relations des créatures avec le Créateur, selon le souverain dessein de Dieu, soit pour pénétrer dans la profondeur des mystères chrétiens et admirer leurs secrètes harmonies, soit enfin pour connaître et apprécier les vérités éternelles par la saveur que donne une certaine *connaturalité*, obtenue par la grâce sanctifiante et mise plus à notre portée par les Dons (29).

V. — Ferons-nous dépendre des Dons les *gratiae gratis datae*, proprement extraordinaires ?

(27) 1 a., q. 94, 1 ad. 3. Cette solution donne nettement tort à la théorie du P. Poulain admettant non seulement l'intuition angélique, mais des espèces angéliques.

(28) On me signale un article du P. Rozwandowski sur ce sujet dans *Gregorianum*, 1925, p. 19 sq. Je me rencontre avec lui dans les conclusions. Cf. cependant 2 Sent. d. 23, q. 2, a. 1. Mais il s'agit de révélations.

(29) Cf. S. Thomas, 2 a, 2 ae, q. 45, a. 2.

Dans la mesure où, pour les recevoir comme il convient, l'âme a besoin d'être plus adaptée à l'action divine, ils ont leur utilité même ici, bien que leur but propre soit la sanctification de l'âme. Cela semble se réaliser davantage dans les visions et les révélations ; dans la contemplation mystique *distincte*, qui appartient à la vie divinisée de l'âme, ils sont requis plus encore qu'ailleurs.

Conclusion. — Ces réflexions auraient voulu avant tout mettre de l'unité et de la cohérence entre les éléments divers fournis, soit par la psychologie naturelle, soit par la théologie, soit aussi par l'expérience des âmes saintes aux différentes étapes de leur vie spirituelle. Sont-elles pertinentes ? — *Viderint sapientiores et sanctiores.*

Séminaire français de Rome. V. Lithard, C. S. Sp.

DÉBAT A PROPOS DE CASSIEN

J'ai publié ici-même, en juillet 1935, un article intitulé : *Vie contemplative et Vie active d'après Cassien* (1). J'y signalais deux monographies françaises parues antérieurement et je me permettais de relever le manque de rigueur dans la méthode mise en œuvre par leurs auteurs. L'un d'entre eux, le R. P. dom A. Ménager, a cru devoir me consacrer un article de 36 pages inséré dans *La Vie Spirituelle* (février 1936) (2). On me permettra de marquer brièvement les réserves que me semble réclamer l'examen des contestations qu'il m'oppose.

J'ai reproché au R. P. d'avoir conçu ses deux travaux « en fonction de trop d'idées modernes ou étrangères anx traditions dont s'inspirait Cassien » et je me refusais à identifier, comme il le faisait, la « vie active » selon Cassien et la vie que nous nommons aujourd'hui *ascétique*, la « vie contemplative » et la vie *mystique*. J'avais si peu dans l'esprit l'idée de méconnaître les points de contact qui rapprochent ces concepts deux à deux, que j'écrivais : « Peut-être songe-t-on d'abord à y reconnaître d'une part ce que nous nommons aujourd'hui le côté ascétique, de l'autre le côté mystique de cette vie ». Si donc j'ai préféré écarter d'une étude que je voulais anssi objective que possible, les termes : ascétique et mystique, c'est qu'ils entraînent après eux des préoccupations théoriques d'origine récente, qui, intervenant dans l'étude de documents positifs, risquent d'en troubler les perspectives. Aussi ajoutais-je : « Mieux vaut nous en tenir à ses catégories et le (Cassien) suivre en qualifiant comme lui les deux vies de *vie active et vie contemplative* » (3).

Cette attitude me paraissait d'autant plus nécessaire à prendre que je sentais sous-jacent aux exposés en cause le souci de mettre en vedette des thèses qui me paraissent forcer la pensée de Cassien. J'ai pu me tromper sur les intentions, mais j'ai retenu explicitement deux passages où une interprétation tendancieuse des textes, à mes yeux, se faisait jour.

(1) RAM, XVI, 252-288.
(2) Sup., p. 73-109.
(3) *Art. cit.*, p. 254.

Page 260 de mon article, je contestais le sens donné par dom Ménager au chapitre 2 de la Conférence XIV : « ... gradus quidam ita ordinati atque distincti sunt, ut humana humilitas possit ad sublime conscendere ; qui *si invicem sibi ea qua diximus ratione succedant*, potest ad altitudinem perveniri, ad quam sublato primo gradu non potest transvolari. Frustra igitur ad conspectum Dei tendit qui vitiorum contagia non declinat ». Je faisais observer que ce texte s'applique expressément « à quiconque veut parvenir à la science théorique ». Il exprime une vérité très certaine : à savoir que l'on ne reçoit pas généralement le don de la contemplation sans une grande générosité dans l'exercice de la « vie active » et que la pureté de cœur est le « climat » normal où ce don s'épanouit (4). Or le R. P. invoque ce passage à l'appui d'une opinion qu'il formule ainsi : « La vie des bonnes œuvres qui ne cherche pas à s'élever plus haut reste, il faut le reconnaître, plutôt découronnée, si la contemplation qui devait lui donner son dernier perfectionnement lui fait défaut » (5). Comment, je le demande, pareille assertion se concilie-t-elle avec celle de Cassien affirmant expressément que la *science pratique* « absque theoretica possideri potest » ? Ce point, le R. P. ne l'a pas touché dans sa réplique. Je puis donc penser que nous sommes, ici, d'accord.

Par contre, sur le rapprochement doctrinal entre Cassien et Clément d'Alexandrie, il maintient ses positions ; il renforce plutôt ses affirmations antérieures.

J'avais écrit : « Rattacher purement et simplement, comme l'a fait dom Ménager (*Vie Spirituelle*, 1923, IX, 138-143), Cassien à Clément d'Alexandrie me paraît plus périlleux, encore qu'on puisse trouver bien des rapprochements à faire ». J'ai dit — et redit de nouveau dans l'article publié en janvier 1936 (6) — que Cassien écrivait en dépendance étroite d'Evagre et d'Origène ; j'ai rejeté, au contraire, la filiation littéraire directe de Cassien par rapport à Clément. J'avais effectivement en vue l'article de dom Ménager intitulé *Cassien et Clément d'Alexandrie* (7). L'auteur m'assure que je me suis mépris sur sa pensée : « identité de doctrine » ne signifie pas pour lui : « dépendance d'un auteur par rapport à l'autre ». Je prends acte bien volontiers de mon erreur concernant l'interprétation de son texte sur ce point. Malheureusement je suis obligé de maintenir « qu'il est inexact d'identifier la vie de foi selon l'Alexandrin et la vie active selon Cassien » (8) et ceci pour la raison même que donne le

(4) Cf. *art. cit.*, p. 260, 270, 271, note 84, 286 et note 156, 288.
(5) *La Vie Surnaturelle*, IX, 140.
(6) RAM, XVII, 28-60.
(7) *La Vie Spirituelle*, IX, 138-152.
(8) *Art. cit.*, p. 273, note 90.

R. P. : « On sent, à lire Clément, que pour lui la vie surnaturelle est à deux degrés, la vie active est le degré inférieur, la vie contemplative le sommet, le degré supérieur ». Or toute mon enquête à travers l'œuvre de Cassien m'amenait à conclure que la vie active du Cénobite aussi bien que la vie contemplative de l'Anachorète aboutissait à la perfection. Aux yeux de Clément, le Gnostique est le seul chrétien parfait ; le simple croyant vivant de la vie de foi est exclu, non du salut, mais de la perfection. Pour Cassien, il n'en est pas ainsi du Cénobite : même sans être favorisé du don de la contemplation, il peut parvenir à la perfection. La Conférence XI dissocie nettement ces deux notions, puisque traitant explicitement de la perfection, elle ne souffle mot de la contemplation. Clément s'adresse à tous les chrétiens, sans tenir compte des conditions de vie différentes dans lesquelles ils se trouvent. Cassien — et c'est l'idée foncière que je me suis efforcé de mettre en relief — établit que les conditions de vie commandent des dispositions d'âme, des conduites de la grâce correspondantes, ce que j'ai appelé des « spiritualités » non pas « à cloison étanche » (9), comme me l'a fait dire mon contradicteur, mais, comme je l'écrivais, deux « aspects de la vie intérieure, nous dirions volontiers deux spiritualités, *si l'on veut bien supprimer toute idée d'opposition essentielle entre elles* » (10). L'affirmation catégorique qu'on m'oppose ne parvient pas à ébranler des convictions qui s'appuient sur le contraste établi par l'auteur des Conférences entre deux genres de vie parfaite alors que le didascale d'Alexandrie ne connaît d'autre vie parfaite que celle du Gnostique.

Mais renchérissant encore, dom Ménager écrit dans l'article qu'il me consacre : « La gnose selon Clément, la contemplation selon Cassien et la connaissance parfaite, la sagesse, la contemplation selon S. Augustin, sont choses identiques ». Il me suffira ici d'invoquer le témoignage de deux savants dont personne ne contestera la compétence en ces matières.

M. le chanoine G. Bardy, dans son tout récent ouvrage (11), traite explicitement du rapport de la gnose selon Clément à la contemplation : « Cette connaissance (la gnose) est-elle proprement une contemplation? Clément emploie à plusieurs reprises des termes qui pourraient ici donner le change et laisser croire qu'il a en vue la contemplation mystique ; il compare les gnostiques aux époptes des mystères païens et il ajoute qu'ils sont admis à contempler Dieu (Cf. *Stromates* VII, 10, 56-57)... Mais si nous comprenons bien

(9) *La Vie Spirituelle*, XLVI, Sup., p. 89.
(10) *Art. cit.*, p. 253.
(11) *La Vie spirituelle d'après les Pères des trois premiers siècles*, Paris, Bloud et Gay, 1935, p. 201-207.

le style assez alambiqué de Clément, il semble bien que le didascale alexandrin n'attribue au gnostique qu'une connaissance intellectuelle de Dieu. Il ne parle pas de ces ravissements qui mettent en quelque sorte l'âme hors d'elle-même, de ces extases qui la transportent en un monde supérieur : la contemplation à laquelle parvient le gnostique est un état établi, permanent : elle est le résultat de longues et patientes recherches ; elle n'est pas le don accordé par Dieu à ceux qui cherchent de tout leur cœur. Ce dernier point surtout est capital : Clément n'ignore pas l'existence de la grâce, ni même sa nécessité ; pourtant ici il s'exprime souvent comme si le gnostique n'avait plus besoin d'aucun secours divin... La connaissance totale qu'a le gnostique des choses incompréhensibles elles mêmes ne vient pas de ce que Dieu l'a illuminé ; elle vient de ce qu'il a appris tout ce que le Seigneur a enseigné aux hommes... ». Et plus loin, parlant de la prière du gnostique, M. Bardy ajoute : « Mais l'humilité n'est pas la vertu préférée du gnostique ». Autant de traits, peut-on dire, qui séparent Cassien de Clément.

De son côté, le R. P. Lebreton écrit à propos de Clément (12) : « ... On aperçoit dans ses livres une tradition mystérieuse à laquelle il attache une grande valeur : cette thèse plus d'une fois rappelée dans ses livres est exposée surtout au Ve Stromate. On la peut résumer ainsi : il y a tout un ordre de vérités supérieures qui ne sont pas accessibles à tous les chrétiens, mais seulement à un groupe de privilégiés... Ces vérités mystérieuses ne sont pas enseignées explicitement, comme le sont les dogmes d'un catéchisme : elles sont transmises sous le voile de symboles où seuls les parfaits sauront les atteindre... On a donc ici une sorte d'arcane, mais ce que couvre cet arcane, ce ne sont pas les mystères ou les cérémonies du culte chrétien, tels que l'Eglise entière les connaît et les pratique ; ce sont les réalités supérieures, que la gnose seule peut atteindre ». Quiconque a lu Cassien sent combien son esprit se meut sur un autre plan de pensée. Fénelon, il est vrai, avait cru reconnaître dans un passage de la Conférence X une allusion à cette « tradition secrète » dont parle Clément. La « formule » que l'abbé Isaac tenait des anciens et qu'il confie non sans précaution à un disciple bien disposé n'est, comme on sait, qu'une « méthode », dont la perfection « consiste à tellement mettre en l'âme le souvenir habituel de la présence de Dieu, que celle-ci se trouve préparée, si Dieu lui en fait la grâce, à l'orai-

(12) Dans *Histoire de l'Eglise*, publiée sous la direction de A. Fliche et V. Martin, t. 2 : *De la fin du 2e siècle à la paix constantinienne*, Paris, Bloud et Gay, 1935, p. 246-247.

son infuse... », dit le P. Dudon (13). Je penserais, pour ma part, que ce « souvenir habituel » de Dieu est quelque chose de plus que le simple « exercice de la présence de Dieu » ; comme je l'ai écrit : « La réalité spirituelle que signifie (la « formule » ou oraison jaculatoire : Deus in adjutorium), c'est un sentiment de présence qui accompagne le contemplatif, l'éclaire et le réconforte ». Autant dire que nous avons ici la description d'une vie spirituelle transformée tout entière par le don de la « prière très pure » qui est l' « oratio jugis », le terme propre de la *vita theoretica*. Mais il n'y a là aucun ensemble de « vérités mystérieuses », de « réalités supérieures » à atteindre par la gnose ou à transmettre. L'expérience dont il s'agit est proprement incommunicable et c'est pourquoi Dieu seul en est le maître et le dispensateur.

Ainsi donc, les critiques précises que je croyais pouvoir adresser à l'étude de mon devancier ne me paraissent guère avoir été ébranlées par sa réfutation. Il me reste à répondre à celles, qu'à son tour, il veut bien me proposer.

J'écrivais (14) : « Connaissance ou amour, selon que nous mettons l'accent sur l'un ou l'autre des deux termes, nous tendons vers la perfection ou de l'ermite et de la vie contemplative, ou du cénobite et de la vie active ». Dans cette proposition, mon contradicteur souligne ce qu'il appelle non seulement une « disjonction », mais une « opposition » (15). Il est manifeste pour quiconque lit mon texte dans son ensemble qu'il n'y avait dans ma pensée ni opposition, ni même disjonction entre ces deux éléments essentiels de la vie spirituelle : connaissance et amour. « Mettre l'accent » sur un terme, faire ressortir une note dominante dans la réalité des choses, n'est pas *exclure* le reste. Or, si Cassien, comme je le crois, « met l'accent », en décrivant la vie spirituelle de l'anachorète, sur le côté : connaissance, il ne supprime pas pour autant l'amour. Aussi bien, le texte que j'invoquais, non à titre d'argument, mais comme point de départ de mon développement, est-il, ainsi que le remarque judicieusement Dom Ménager, « une vérité de La Palisse » (16). On comprendra donc que je refuse de prendre à mon compte une proposition qui contredirait cette vérité. Maints passages de mon article témoignent suffisamment que parlant de la vie contemplative et de son caractère intellectualiste, j'étais bien loin de supprimer le rôle qu'y jouent les puissances

(13) *Le Gnostique de Saint Clément d'Alexandrie.* Opuscule inédit de Fénelon, publié avec une introduction par le Père Paul Dudon. Paris, Beauchesne, 1930, c. VII, p. 137.
(14) RAM, *art. cit.*, p. 271.
(15) *Art. cit.*, p. 256.
(16) *La Vie Spirituelle*, XLVI, Sup., p. 87.

affectives. On aura, d'autre part, pu remarquer combien les répercussions de la connaissance infuse sur l'Ethique avaient retenu mon attention.

Le R. P. me reproche de méconnaître que la *vie active* selon Cassien soit essentiellement orientée vers la contemplation. L'équivoque réside ici dans la double signification que prend la *vie active* sous la plume de Cassien. Me référant notamment à la préface des *Conférences*, j'ai parlé ordinairement de la *vie active* en l'identifiant avec celle du cénobite et de la *vie contemplative* en l'identifiant avec celle de l'anachorète (17). J'ai dit d'autre part, et à bien des reprises (18), que la vie de celui-ci comporte la *vie active* à titre de préparation à la contemplation. Ce n'est donc pas en ce dernier sens que j'écrivais : « Qu'on ne croie pas cependant que la perfection de l'anachorète soit le prolongement de celle du cénobite. S'il en était ainsi qui dit anachorète parfait dirait cénobite parfait. Il n'en est rien selon Cassien. Rares sont ceux-là qui réunissent en eux la somme des deux perfections, si rares qu'on ne peut invoquer leur exemple à titre de règle générale, ils en sont plutôt l'exception ». Ces mots sont à peu près littéralement ceux de l'abbé Jean dans la *Conférence* XIX, c. 8 (19). Ils me paraissent avoir une grande importance pour comprendre la différence qui règne entre les deux vies selon Cassien : toutes deux conduisent à la perfection, mais l'une assigne pour but immédiat à ses efforts le désir et l'attente du don de la contemplation, l'autre, non : elle cherche Dieu plus explicitement par une voie, où Dieu le plus ordinairement ne manifeste pas son action à l'intelligence. En d'autres termes, j'ai souligné une idée que le R. P. jugeait, semble-t-il, secondaire, quand il écrivait : « Il est une remarque qu'on peut faire ici en passant et qui a son

(17) Col. I Praef. P. 4, PL. 479 : « tanto enim profundioris navigationis periculis fragilis ingenii cumba iactanda est, quantum a coenobiis anachoresis et ab actuali vita, quae in congregationibus exercetur, contemplatio Dei, cui illi inaestimabiles viri semper intenti sunt, maior actuque sublimior est ».

(18) Cf. supra, note 4.

(19) Col. XIX, 8, P. 541, PL. 1138 : « Unum eumdemque hominem in utraque professione perfectum esse non posse absolute pronuntiare potuissem, nisi me paucorum admodum retardaret exemplum. Magnum siquidem est in qualibet earum consummatum quempiam repperiri : quanto magis ad plenum utramque perficere arduum ac paene dixerim homini impossibile esse perspicuum est. Quod tamen si quandoque provenerit, non statim ad generalem formulam referri potest. Non enim a parte minima, id est de consideratione paucorum, sed ex his quae multorum, immo omnium subjacent facultati universalis est regula proponenda... »

importance, si l'on veut bien comprendre la pensée de Cassien, c'est que pour lui la *vita actualis* est le propre des cénobites, c'est dans les monastères qu'on la pratique ; la contemplation est plutôt réservée aux anachorètes qui, après avoir été formés dans les monastères, après être devenus parfaits dans la vie active, ont choisi les secrets de la solitude. Il ne faudrait pas cependant conclure de cela que la contemplation est impossible aux cénobites : Cassien proclame, en effet, bien haut que tout moine doit viser à la prière perpétuelle (*Col.* IX, 2), il ne fait donc ici aucune différence entre cénobite et anachorète ; de plus, il dit qu'il est fort rare de trouver un cénobite ou un anachorète à la fois parfait dans les deux vies *actualis* et *theoretica* (*Col.* XIX, 8), c'est dire équivalemment qu'un cénobite peut arriver à la contemplation ». On pourrait se demander si l'interprétation que le R. P. nous donne ainsi de la *Conférence* IX, c. 2, tient assez compte des nuances que suggère le contexte et si l'idée de Cassien, *Conférence* XIX, c. 8, était de souligner la possibilité de la perfection contemplative unie à la perfection cénobitique et non plutôt sa rareté, mais pour le point précis qui nous occupe en ce moment, je ne pense pas m'être écarté beaucoup de la façon de voir du R. P., quand j'écrivais : « Cassien tenait cet état de vie parfaite (vie contemplative de l'anachorète) pour très difficile (mais non impossible) à qui ne fuyait absolument la communauté des hommes » (20).

On le voit aisément par ces textes, là où Cassien parle de *vie contemplative*, le R. P. dit : contemplation. Si un malentendu nous sépare, c'est ici, me semble-t-il, qu'il se trouve. Toute mon étude tendait à préciser ce que Cassien entendait exactement par *vie contemplative* et à montrer qu'en l'identifiant avec l'anachorétisme, il en rendait l'accès, sinon impossible, du moins pratiquement très rare aux cénobites et en ce sens il me paraît vrai de dire qu'un anachorète parfait n'est pas en même temps et, sauf de rares exceptions, un cénobite parfait.

Entre ces deux genres de vie, le R. P. ne veut voir qu'une différence tout extérieure et toute matérielle. Il écrit : « L'anachorète cherche Dieu tout comme le cénobite ; mais, pour arriver au terme, ils prennent deux voies différentes : le premier, le chemin du désert ; le second, celui de la vie en commun. Les procédés ne seront plus les mêmes. L'anachorète est seul, il n'a personne pour le guider ; le cénobite, lui, a sa Règle avec ses prescriptions diverses qui lui sont comme autant de poteaux indicateurs ; il a ses supérieurs et ses frères qui pourront, à l'occasion, le remettre dans le droit chemin. Cassien a donc bien raison d'écrire : « La fin du cénobite est de mortifier et de crucifier toujours ses volontés et,

(20) *Art. cit.*, p. 272.

conformément au salutaire précepte de la perfection évangélique, de ne songer aucunement au lendemain. Personne assurément, hormis lui seul, ne peut réaliser cet idéal... La fin de l'ermite est d'avoir l'esprit dégagé de toutes les choses terrestres et de s'unir avec le Christ, autant que l'humaine faiblesse en est capable » (21). Après avoir lu cette citation des *Conférences*, on trouvera, je pense, un peu pâle le commentaire que vient de nous en donner dom Ménager. C'est une attitude d'âme que nous décrit ici l'abbé Jean. Cette attitude correspond sans doute aux circonstances extérieures parmi lesquelles vit le moine, mais elle correspond aussi et surtout aux conduites particulières de la Providence, qui s'adaptent en quelque sorte elles-mêmes et aux circonstances de vie et à la générosité de chacun. Je n'arrive pas à voir au juste ce que mon contradicteur cherche à mettre sous le mot : spiritualité que j'ai employé dans un sens qui me semblait clair. J'ignore ce qu'est cette « cloison étanche » dont il parle (22). J'ignore ce qu'est cette « contemplation-connaissance » que j'identifierais, à l'en croire, avec un genre de « spiritualité » (23). Mais je constate, par ailleurs, qu'il admet un changement dans les « procédés » mis en œuvre par le moine qui passe du monastère au désert (24) — et comment ne pas l'admettre ? J'ajoute ce que je crois lire chez Cassien, à savoir que Dieu lui-même, et non pas l'homme seulement, s'adaptent aux circonstances. Cette adaptation réciproque des procédés humains et de la conduite divine constitue ce que j'appelais une « spiritualité ».

Je m'étais aussi efforcé de préciser ce que Cassien entend par « s'unir avec le Christ autant que la faiblesse humaine en est capable ». Dom Ménager ne fait pas difficulté de reconnaître que cet idéal pour l'anachorète est parfaitement vrai. Mais il ajoute : « Une telle proposition est-elle complète ? Il ne semble pas. Alors la perfection du cénobite n'est pas de s'unir avec le Christ, autant que la faiblesse humaine est capable ? C'est dire à ce pauvre moine que les sommets ne sont pas pour lui » (25). Pareille critique me déconcerte

(21) *La Vie Spirituelle*, VIII, p. 189.
(22) *Art. cit.*, p. 89.
(23) *Art. cit.*, p. 82.
(24) *Art. cit.*, p. 81.
(25) *Art. cit.*, p. 82. Dom Ménager me reproche de ne pas « lire les textes attentivement ». L'exemple qu'il invoque est bien mal choisi. Il se réfère à l'édition Gazée, reproduite par Migne, pour prouver que j'ai ajouté un mot au texte latin. La leçon de Gazée est mauvaise, comme le montre Petschenig dans l'édition critique, *Introd.*, p. LXV. Il faut lire : « quantum humana imbecillitas valet, *sic* unire cum Christo ». C'est

un peu, je l'avoue, quand je relis mon travail où je trouve très explicitement précisée, p. 257, cette idée que l'union au Christ commencée évidemment avec la grâce, atteint le sommet propre à la vie contemplative dans l'*union mentale*, l' « union à Dieu par l'esprit », terme, il est vrai, de toute la vie chrétienne qui tend vers la vision de Dieu dans l'au-délà, mais but spécifique de la *vie contemplative* dès ici-bas. C'est par ce côté de sa doctrine que Cassien se rattache au courant spirituel des Alexandrins et j'ai parlé de *contemplation-connaissance* par allusion à la *gnose*, pour préciser l'une des acceptions données par Cassien au mot : *contemplation* et qui reflète cette influence.

On comprendra, après cela, que l'érudition historique dont fait flèche dom Ménager n'ait guère réussi à m'émouvoir (26). Personne ne songe à nier que la vie active ne dispose à la contemplation et que par conséquent elle ait son rôle à tenir dans la *vie contemplative.* Cassien lui-même range une fois expressément l'anachorétisme parmi les formes de la vie active (27) ; qui donc contesterait pour le contemplatif la nécessité de pratiquer la *contemplatio virtutum?* S. Benoît a certes mille fois raison de conseiller à ses cénobites la lecture des *Conférences* où tant de détails conviennent également aux deux vies, notamment les formes de la contemplation moins fréquentes sans doute dans les monastères que parmi les ermitages, mais normales encore en tant que moyen souverainement utile pour parvenir à la perfection.

Après m'avoir lu, le R. P. Dom Pichery peut en un sens, rester persuadé « que la contemplation demeure le terme normal de la vie vertueuse » (28). Je n'ai jamais songé à exclure la contemplation des monastères cénobitiques. J'ai seulement dit que la *vie contemplative* au sens où la décrivait Cassien quand il parle des ana-

pourquoi j'ai traduit avec dom Pichery : « et de s'unir *ainsi* avec le Christ ».

(26) Je me garderai d'étendre le débat au-delà de ce qui concerne strictement Cassien. Peut-être, cependant, pourrait-on demander si dom Ménager tient pour certainement authentiques les *Constitutions ascétiques* qu'il attribue à S. Basile, quelles preuves il apporte de l'influence *littéraire* des Pères Cappadociens sur Evagre. Il se contente de nous dire qu'il fut leur disciple : est-ce une preuve suffisante de *dépendance doctrinale* pour qui n'admet pas qu'*identité de doctrine* implique nécessairement *dépendance effective*?

(27) Col. XIV, 4 P. 400. PL. 956-957.

(28) Cf. *art. cit.*, p. 109.

chorètes n'est pas la *seule* voie normale qui conduise à la perfection (29).

J'avouerai cependant que définir la contemplation comme « terme normal » de la vie vertueuse, me paraît équivoque. Si l'on veut parler de la *vie contemplative* (c'est-à-dire celle de l'anachorète selon Cassien), c'est exact : ce que l'abbé Paphnuce va chercher dans le désert et ce que l'abbé Jean avait retenu du séjour qu'il y avait fait, c'est ce « commerce angélique de chaque jour » avec Dieu. La contemplation n'est pourtant pas « le terme normal », le but visé, le « scopos » du cénobite. Le texte discuté plus haut de la *Conférence* XIX, c. 8, ne me paraît pas pouvoir être interprété autrement. Si, toutefois, l'on veut dire que la contemplation s'insère normalement, mais non nécessairement, dans le développement de la grâce et de la charité à titre de moyen fort désirable, on répète ce que suggère Cassien, lorsqu'il parle « d'un état plus sublime de prière formé par la contemplation de Dieu seul et par l'ardeur de la charité » et lorsqu'il voit dans le Pater une invitation à le demander (30). Mais le mot : *terme* rend-il rigoureusement sa pensée (31) ?

Si l'on veut dire que la contemplation est le plus haut sommet qu'atteigne ici-bas la vie spirituelle, le plus haut degré de détachement, la plus grande plénitude d'union à Dieu, on peut invoquer en faveur de cette opinion, par exemple, la *Conférence* III, c. 7 (32). Mais alors c'est l'épithète *normal*, qui semble forcer la pensée de Cassien, car celui-ci n'y distingue pas la contemplation proprement dite des phénomènes concomitants « extraordinaires », du « ravissement » qui suppose une purification dont Cassien nous dit lui-même n'avoir jamais entendu parler dans les monastères cénobitiques (33).

En définitive, trois choses me paraissent ressortir de l'étude objective de Cassien : 1° la *disjonction* entre perfection et contemplation : celle-ci n'est à ses yeux qu'un moyen et toute formule qui tendrait à lui faire perdre ce caractère est équivoque ; 2° la *gratuité*

(29) J'ai écrit, il est vrai, p. 273 : la voie normale, mais tout le contexte montrait assez qu'il fallait dire : la *seule* voie normale. J'ajoutais, en effet : Et n'y a-t-il pas une autre voie...

(30) Col. IX, 18 P. 265. PL. 788.

(31) N'y a-t-il pas quelque amphibologie à désigner comme *terme* ce qui n'est qu'un *moyen* ?

(32) P. 75. PL. 567.

(33) Col. III, 22 P. 95. PL. 585 : « ... quippe qui de secunda abrenuntiatione parum quid in coenobiis eruditi, tertiam, in qua omnis perfectio continetur... ne auditu quidem nos antea percepisse nossemus ». N'est-il pas un peu étrange d'appeler *normal* ce qui n'est de droit que *moralement*, et de fait que *rarement* ?

absolue de la contemplation et des degrés de renoncement ou de pureté « théorique » qu'elle suppose ; 3° la *distinction* très nette de deux « voies » également *normales* (34) pour atteindre la perfection : la *vie contemplative* ne se définit pas uniquement par le cadre et les procédés extérieurs qu'elle comporte ordinairement, mais par la conduite appropriée de la grâce, conduite qui pourra dans des cas exceptionnels passer outre aux conditions extérieures de vie où se trouve l'âme qui en est favorisée ; *la vie active*, où l'âme aidée par la grâce dans la pratique généreuse des vertus ne reçoit pourtant pas le secours fréquent et prolongé de lumière et de force qui découle de la contemplation proprement dite.

Le R. P. Dom Ménager se plaint que certains modernes « restreignent trop le sens du mot contemplation, l'appliquant seulement à des états infus très élevés ». Rien en l'article qu'il incrimine ne s'oppose à cette suggestion. La contemplation n'y est pas directement en cause, mais la *vie contemplative* et c'est ce concept que je me suis appliqué à préciser, car c'est sur ce plan il me semble, que s'est posé pour Cassien le problème véritable de la Mystique.

M. Olphe-Galliard.

(34) Moyennant les réserves que je viens de faire, il ne me coûte pas d'appeler *voie normale* un ensemble de moyens non-violents, non-arbitraires.

COMPTES RENDUS

J. Bonsirven, SJ. — *Le judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ. Sa théologie. — I. La théologie dogmatique; II. Théologie morale et vie religieuse.* Paris, Beauchesne, 2 vol. in-8, de XXXVIII-553 et 511 pages.

Ces deux volumes sont le fruit d'une vaste enquête à travers les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, la littérature apocryphe et rabbinique, Philon et Josèphe, sans oublier quelques auteurs chrétiens anciens qui ont fait allusion à la doctrine religieuse des juifs. Rarement les recherches avaient pris pareille ampleur et cette minutieuse précision. Les multiples citations et références qui courent au bas des pages et les tables extrêmement détaillées des citations de ces diverses sources témoignent de la solidité des fondements sur lesquels est construite cette synthèse établie dans les cadres classiques. Le premier volume rappelle d'abord comment est constituée la nation juive, en Palestine et dans la Diaspora, traite du prosélytisme, des réactions en face de l'hellénisme puis des divers partis religieux au sein du judaïsme. Un second chapitre établit les prérogatives du peuple élu en face des nations. Ces préliminaires établis, l'auteur aborde l'exposé doctrinal : Dieu, les anges, la révélation et la tora, l'eschatologie et tout d'abord les perspectives par rapport à l'au-delà qui s'y rattachent : résurrection, récompenses et châtiments. Dans le second volume, après un chapitre sur les données de la morale fondamentale telles que les conçoit le judaïsme, en particulier la notion de la règle des mœurs et du péché, le P. Bonsirven traite des devoirs religieux au sens spécifique du mot : devoirs du culte public et privé, puis des devoirs envers le prochain ramenés à l'observation de la justice et de la charité. Un dernier chapitre a pour objet la perfection individuelle et l'ascétisme.

Comme on le voit, ce second volume intéresse tout entier nos études mais il est évident qu'il y a aussi beaucoup à prendre dans les développements dogmatiques du premier. L'ensemble est d'une importance primordiale pour l'histoire de l'ascétisme et de la doctrine chrétienne. Pour apprécier l'originalité de cette dernière aussi bien

que pour la connaissance exacte de ses sources et de ses emprunts il faut avant tout des données précises sur le milieu palestinien où elle s'est d'abord épanouie. Que de conceptions arbitraires, d'idées vagues, d'exagérations dans un sens ou un autre, de déductions fondées sur la lecture sommaire des livres saints ou d'autres écrits ont besoin d'être mises au point, rectifiées, nuancées. Le labeur considérable que s'est imposé le P. Bonsirven pour dépouiller toutes les sources accessibles, en particulier pour dégager du fatras, le plus souvent si rebutant, de la littérature rabbinique, des témoignages authentiques sur les mœurs et les idées du judaïsme palestinien au temps où s'est accomplie la grande expansion du christianisme donne au lecteur qui le prend pour guide la plus grande sécurité. On sait de quelle haute impartialité sont animées ses recherches et quelle sympathie éclairée il apporte à l'étude de ces problèmes pour lesquels ses publications antérieures l'avaient déjà particulièrement qualifié. Il n'a rien épargné pour que cette nouvelle œuvre rendit les services que l'on est en droit d'en attendre. Nous le remercierons en particulier du soin qu'il a pris d'établir de nombreuses tables remplissant plus du tiers du second volume : table des sujets, des expressions hébraïques, araméennes et grecques expliquées, des sources, des rabbins et des auteurs cités. Il faut y joindre l'abondante bibliographie au début du premier volume. Ainsi, en même temps que les esprits cultivés pourront s'intéresser à cet exposé clair, limpide, riche en détails soigneusement contrôlés où la science et l'érudition s'expriment toujours dans la langue de l'honnête homme, ceux qui étudient les origines de la doctrine catholique et ont souvent à en confronter le contenu avec les données parallèles des autres religions, trouveront un admirable répertoire qui facilitera singulièrement leur tâche.

Ferdinand CAVALLERA.

A. Wilmart, OSB. — *Meditationes Guigonis prioris Carthusiae. Le recueil des Pensées du B. Guigue. Edition complète accompagnée de tables et d'une traduction.* Paris, Vrin, in-8, 291 p., 32 fr.

Parmi les récentes publications de textes spirituels, l'édition des *Pensées* de Guigue I, prieur de la Grande Chartreuse, mérite de retenir tout particulièrement l'attention. Il n'est que de jeter un coup d'œil sur l'édition antérieure, telle que l'offre par exemple le tome 153 de Migne, pour se rendre compte de ce que gagne ce texte à passer par les mains expertes du savant bénédictin à qui la spiritualité du Moyen-Age est déjà si redevable. C'est comme une résurrection et l'on peut prédire à l'écrit ainsi restitué au grand public

religieux le succès le plus mérité. En effet, il présente une physionomie à part dans la très riche littérature spirituelle de son époque et c'est en toute justice que dom Wilmart rapproche ces *Pensées* de celles de Marc-Aurèle. Il en caractérise parfaitement la nature lorsqu'il écrit : « Comme son ancêtre païen, Guigue tient le journal de son âme et ne songe qu'à être sincère et vrai, n'écrivant sans doute tout d'abord que pour lui-même. Son regard impitoyable est presque cruel ; il voit à nu et montre ses propres sentiments, de même qu'il ne se fait aucune illusion ni sur les hommes ni sur les choses. De toutes parts, il n'aperçoit que misère : hormis du côté de Dieu et des réalités spirituelles ». Et c'est par cet aspect le plus immédiatement sensible de ses réflexions, par ce pessimisme foncier, qu'il fait surgir immédiatement devant notre imagination la figure hautaine du vieil empereur si profondément désabusé. Mais ce n'est pas toute la réalité. « La foi chrétienne de Guigue entièrement vécue lui apporte des lumières qui transfigurent l'horizon et s'étendent jusqu'à l'invisible et à l'éternel. La connaissance de Dieu manifestée par le Christ lui rend au centuple ce que celle du monde et de soi-même lui avaient fait perdre. Son pessimisme foncier devient tendresse, joie et paix ». De sorte que, à mon avis, plus encore qu'à Pascal, dont l'éditeur évoque ici les *Pensées*, on songe à l'auteur de l'*Imitation* et aux chapitres du premier livre où s'exprime un pareil désenchantement des choses de ce monde et qui nous acheminent aux pages pénétrées de tendresse divine des livres suivants. Ces indications ne prétendent d'ailleurs qu'à aider le lecteur à mieux situer l'ouvrage dans la série de traités spirituels mais ne sauraient donner le change sur la forte personnalité de Guigue et l'originalité si prenante de son recueil.

On saura donc gré tout d'abord à dom Wilmart d'en avoir pleinement mis en relief la vraie nature et d'en avoir facilité la compréhension par la manière même dont le texte est présenté. Au lieu des chapitres où, tant bien que mal, on avait groupé les pensées d'inspiration analogue, chacune d'elles se présente maintenant pleinement indépendante, uniquement caractérisée par un numéro d'ordre permettant de la retrouver plus facilement. On est ainsi invité à lui donner sa pleine valeur en s'y arrêtant pour la méditer, en dehors de tout contexte et à trouver dans ces formules, d'une brièveté et d'une plénitude qui sollicitent l'effort et une attention soutenue, un savoureux aliment spirituel. C'est le pain des forts, on est à une fière école de détachement et de volonté, à la recherche du vrai dépouillé de tout ce qui en dissimule la réalité austère, au service d'une vie supérieure et vraiment divine. Pour en aider la compréhension, dom Wilmart a fort heureusement, sous le titre modeste de Table des pensées, établi avec soin une traduction remarquable dont on appré-

ciera le mérite si l'on s'essaie soi-même à rendre en français quelqu'une de ces réflexions si drues, au tour volontiers elliptique, aux antithèses et oppositions fortement marquées où se déploie un talent n'ignorant aucune des ressources qui permettent au style de traduire les nuances les plus délicates de la pensée et du sentiment. Elles sont groupées dans cette table alphabétique d'après le mot qui rend mieux le contenu. Un index de concordance permet de retrouver facilement le texte latin, dont la numérotation accompagne d'ailleurs chacune des pensées traduites. Ainsi l'œuvre de Guigue est mise à la portée même de ceux qui ne peuvent lire l'original.

Naturellement, c'est celui-ci qui a été la principale préoccupation de l'éditeur et l'on devine que, s'y attachant, il ne pouvait nous le présenter que très amélioré grâce à une recherche consciencieuse de tous les éléments qui importaient à son établissement et à une présentation typographique excellente. Sur le premier point, l'introduction (p. 41 ss.) nous renseigne très clairement. L'éditeur suit la trace du livre de Guigue depuis le premier moment où la lettre de saint Bernard aux Chartreux permet d'en constater la divulgation jusqu'à la réédition par Migne d'un texte distribué en vingt chapitres et représentant une rédaction singulière dont l'origine est fixée au XVe siècle par dom Wilmart, — elle provient peut-être de la Grande Chartreuse elle-même, avant l'incendie de 1473. Sept manuscrits, tous du XVe ou du XVIe siècle, la représentent. Mais cette recension tardive est « fort trompeuse ». Une partie considérable des morceaux a été laissée de côté de parti pris, notamment ceux qui semblaient trop personnels, les plus intéressants à certains égards. Heureusement il reste des manuscrits de la rédaction primitive et c'est à l'aide de trois d'entre eux, remontant au XIIe siècle, que dom Wilmart a pu restituer le texte qu'il publie aujourd'hui. Ils ne donnent pas seulement plus de deux cents pensées nouvelles sur 476 que compte le recueil, ils permettent aussi d'améliorer la présentation de ce qui était déjà connu. Ils suggèrent même à l'éditeur l'idée que Guigue, après avoir envoyé à saint Bernard, vers 1120, un exemplaire de son travail, aurait retouché celui-ci. De là deux groupes de leçons souvent assez divergentes notamment en ce qui concerne l'ordre des mots et qui ont été soigneusement indiquées dans le texte et dans l'apparat critique, en attendant que la découverte de quelque manuscrit ultérieur, se rattachant à la tradition primitive, permette de départager les témoins actuels. Diverses tables mettent cet état de choses en plein relief ou, comme la « table des noms et des mots » et celle des principaux sujets, donnent toute facilité pour utiliser au mieux le riche contenu de l'œuvre.

Cependant, l'exposé du problème textuel n'occupe qu'une partie, la dernière, de l'introduction. Auparavant, dom Wilmart fait connaî-

tre les Méditations elles-mêmes, leur valeur littéraire, les procédés de style de Guigue, son art de l'expression qui en fait un maître écrivain. Il passe ensuite au contenu, aux thèmes traités, à la doctrine qu'ils développent. Cela lui donne l'occasion de traduire et d'insérer là en guise de synthèse de toute la pensée de Guigue, un très long morceau, comme un « grand dyptique qu'on pourrait définir : I, l'ordre humain et l'ordre divin ou la perfection de la créature; II, l'ordre chrétien ou le Christ exemplaire ». Il souligne enfin les « confidences du prieur », cet ensemble de détails dispersés à travers tout l'ouvrage et où en toute sincérité Guigue se raconte lui-même et dépeint en même temps le petit monde où il vit et les hommes de son temps. Il conclut et quiconque aura lu le livre conclura de même : « Un homme capable vers la trentaine de composer le recueil de ses pensées que nous pouvons lire, avait non seulement de la maturité d'esprit beaucoup plus qu'il n'est coutume à cet âge, mais un rare génie ».

Il me reste à exprimer un vœu : c'est que le succès de l'édition présente permette bientôt à l'éditeur de nous donner une édition manuelle qui facilite à un plus grand nombre de lecteurs de s'en approprier la substance et à tous ceux qui s'intéressent à cette forte spiritualité d'en goûter plus aisément la saveur. C'est une de ces œuvres que l'on aimerait à avoir à portée de la main, pour y revenir souvent, comme on fait pour l'*Imitation*.

Ferdinand Cavallera.

A. Pottier, SJ. — *La Doctrine spirituelle du P. Louis Lallemant. Texte primitif enrichi de quelques lettres inédites et de plusieurs traités. En mémoire du troisième centenaire*. Paris, Téqui, in-12, XXXVI-531 p., 20 francs.

Le titre du nouvel ouvrage du P. Pottier indique ce qu'il a voulu faire à l'occasion du centenaire du P. Lallemant. Nos lecteurs ont eu la primeur des lettres inédites, reproduites ici avec une sobre annotation et ils ont pu également lire, dans un article qui sert de préface à la nouvelle édition, les raisons qui ont amené le P. Pottier à restituer au P. Lallemant plusieurs traités publiés parmi les œuvres du P. Rigoleuc. On les trouvera insérés dans la *Doctrine* à la place qui a paru à l'éditeur le plus en rapport avec ce que nous savons du plan primitif de la synthèse spirituelle de Lallemant et en effet, on ne saurait méconnaître qu'il y a une harmonie complète entre ces développements nouveaux et le texte connu. Loin de nuire à l'ensemble

ils le complètent heureusement. Ces passages ajoutés se reconnaissent très facilement aux crochets qui les enserrent. Il n'eût cependant pas été inutile, à mon sens, de marquer plus nettement dans le livre lui-même, et non pas seulement dans la préface, la source à laquelle ils sont empruntés. Pour faire place à ces pages nouvelles, l'auteur a été amené à sacrifier plus que nous n'aurions voulu de l'édition de 1924, en particulier la *Vie* par le P. Champion, qui était un document spirituel important, diverses pièces liminaires de l'édition primitive, la préface même et les appendices de 1924, la plupart des notes explicatives, pour lesquelles on renvoie à l'exposé de la spiritualité de Lallemant présenté d'une façon si pertinente dans les trois volumes sur *Le P. Lallemant et les grands spirituels de son temps*. Les deux nouveaux appendices traitent l'un de Lallemant et du cardinal de Bérulle, l'autre d'une question soulevée et déjà mise au point dans la RAM, conformément à ce que le P. Pottier avait eu le mérite de nier avec force : Le P. L. a-t-il été disgrâcié par ses supérieurs ? Comme il résulte de nombreux documents empruntés à la correspondance du Général de la Compagnie de Jésus et des provinciaux, en dépit d'une suspicion passagère, non seulement Lallemant n'a été l'objet d'aucune mesure de disgrâce mais au contraire ses services furent hautement reconnus par le P. Général et les ordres les plus pressants furent donnés pour que sa santé, unique cause de son départ de Rouen pour Bourges, fût l'objet des sollicitudes les plus attentives. Lorsque malheureusement une mort prématurée eut ravi le P. Lallemant à la Compagnie, les regrets les plus vifs soulignèrent de la part des supérieurs l'estime profonde qu'ils avaient conçu de cet éminent religieux à qui la formation de ses frères restait si redevable. On voit par ces détails que la nouvelle édition ne fait pas double emploi avec la précédente et qu'elle offre l'avantage de mettre à la disposition du public un exposé plus complet de la pensée du grand spirituel jésuite français du XVIIe siècle.

Ferdinand CAVALLERA.

La vénérable Madeleine de Saint-Joseph, première prieure française du premier monastère des Carmélites déchaussées en France (1578-1637). — Clamart (Seine), Carmel de l'Incarnation, 1935, in-8°, VIII-604 p.

La place que le « Grand Couvent » occupe à Paris et dans la France du XVIIe siècle a plus d'une fois captivé l'attention des historiens. M. Houssaye, à propos du cardinal de Bérulle, Henri Bremond au tome II de son *Histoire du Sentiment religieux en France*, plus récemment le chanoine Jean-Baptiste Eriau ont raconté la prodi-

gieuse influence exercée par le Carmel du Faubourg Saint-Jacques. Les épisodes qui ont marqué sa fondation en 1604 sous la conduite de religieuses espagnoles que sainte Thérèse avait formées, sont bien connus et celle qui fut, en 1608, la première prieure française du monastère est loin d'être une ignorée. Fille du seigneur de Fontaines, sa naissance, ses dons naturels, les prévenances divines, tout concourait à lui assurer ce prestige que nous ont décrit ses biographes. La première *Vie* parut en 1645. Elle enveloppait sous l'anonymat d'« un prêtre de l'Oratoire », la collaboration des Pères Gibieuf et Senault ; le premier avait intimement approché la Mère Madeleine ; ses qualités d'âme et sa science théologique donnent un grand prix à son témoignage. Cette *Vie* fut rééditée en 1670 par le P. Talon, oratorien également, mais avec le concours discret des Carmélites elles-mêmes : elle fut ainsi considérablement augmentée. En 1921, enfin, M. J.-B. Eriau donnait un essai sur la vie et les lettres inédites de la Vénérable.

Cependant, les Carmélites de Clamart, héritières des traditions et des archives du premier Carmel de Paris n'ont pas jugé excessif de consacrer quelques 600 pages à remettre en sa pleine lumière la physionomie spirituelle de la Vénérable qui fut, avec Mme Acarie, « la plus haute gloire de notre Carmel » (H. Bremond). Elles ont eu grandement raison : la psychologie religieuse ainsi que l'histoire s'enrichissent par elles d'une mine de documents de tout premier ordre. L'esprit scientifique autant que la piété se sont appliqués à dessiner cette fresque exacte et vivante.

De grandes dames devenues humbles Carmélites ont créé dans la capitale le mouvement de vie spirituelle qui, après avoir remué les âmes dans leurs profondeurs, vient affleurer à la surface des événements politiques et militaires. Par l'autorité que lui donne sa sagesse surnaturelle et la force de sa prière, la prieure du Carmel est le soutien moral d'une Henriette d'Angleterre ; elle influe sur les décisions d'un Richelieu en difficulté devant La Rochelle ; elle éclaire et apaise les susceptibilités royales de Marie de Médicis (ch. XIII).

Mais l'intérêt le plus neuf de cet ouvrage réside, il me semble, dans la richesse spirituelle des confidences intimes qui ont été contrôlées avec soin et bien mises en valeur. Elles nous font pénétrer dans les secrets du cloître, où s'animent et se transfigurent sous la lumière de Dieu des âmes privilégiés.

Il est parfois difficile à l'historien de la vie monastique de ne point sacrifier la vie à l'exactitude : le recensement complet des membres d'une communauté, en l'absence de documents assez détaillés, tourne aisément au catalogue. Le présent ouvrage réalise un effort méritoire pour tout concilier : les exigences de l'érudition et celles de l'édification. Peut-être, toutefois, quelques longueurs auraient-elles pu être

évitées sur ce point. Chacune des religieuses mêlées à la vie de la Vénérable nous est présentée avec la nuance aussi nette que possible qui la caractérise.

Entre toutes celles qui encadrent la Mère Madeleine, nous ne pouvons omettre de rappeler nommément la Sœur Catherine de Jésus : « Il y a des saintes plus éclatantes, écrit H. Bremond à son sujet, je n'en connais pas de plus exquise, de plus propre à nous rendre presque sensible l'union mystique, dans sa vérité sainte et sublime » (II, p. 343). *La Vie de Catherine de Jésus* est ce petit chef-d'œuvre que nous a laissé la Vénérable elle-même. Elle s'était intimement liée avec cette âme que Jésus-Christ avait « marquée de sa marque » et nul biographe plus qu'elle assurément ne pouvait se défendre d'exprimer ce qu'étaient « ces effets de Dieu dans l'âme » dont elle connaissait d'expérience le caractère ineffable. Aussi bien est-ce déjà l' « intérieur » de la Mère Madeleine qui se trahit dans les pages consacrées par son affection à sa fille très aimée.

Aucun autre document émanant d'elle-même ne nous est parvenu autographe. Heureux sommes-nous de posséder malgré quelques variantes, des fragments que nous ont transmis les biographes ou les dépositions officielles du procès canonique.

Quatre « relations » dateraient, semble-t-il, d'avant 1624 (p. 119-123). Les états d'âme qu'elles nous décrivent sont à rapprocher de ceux de sainte Catherine de Gênes : l'anéantissement qu'accomplit l'Amour divin par les purifications passives y est dépeint avec cette énergie presque farouche qu'inspirent les exigences de Dieu et le sentiment de stupeur suave qu'elles suscitent dans l'âme contemplative.

Ces fragments recueillis dans ses lettres ou dans ses papiers intimes sont des témoins remarquables de la piété ambiante. Culte de l'enfant Jésus, dévotion à sainte Madeleine, amour de Dieu se traduisant très particulièrement par l'adoration, dévotion eucharistique attentive spécialement à l'idée de sacrifice, autant de traits qui composent l'atmosphère de l'Ecole française au XVII[e] siècle. Toutefois, ne tranchons pas trop vite la question des influences. Une note fort pertinente sur ce point (p. 500) nous avertit d'être circonspect. L'influence thérésienne est indéniable : les premiers biographes l'ont expressément reconnue. Celle de Bérulle est également certaine, mais le point délicat est d'en préciser la mesure. Avec la même netteté qu'ils déclarent le Cardinal « son père et son maître dans la vie spirituelle », les contemporains s'accordent à souligner, avec Talon, le mot de Bérulle : « qu'il avait plus appris des mystères de la religion et des grandeurs de Dieu dans les entretiens qu'il avait eus avec la M. Madeleine, que dans la plupart de ses études ». Aussi nous suggère-t-on que toute réponse à la question de cette influence

« serait, semble-t-il, arbitraire, car les données font défaut pour asseoir une opinion vraiment objective » (p. 500). Cette réserve fait honneur au sens critique de l'historien qui l'a formulée. Il me semble, toutefois, qu'un critère assez objectif auquel on ne parait pas avoir attaché une particulière attention est le vocabulaire de la Vénérable. Il devient, si je ne me trompe, de plus en plus bérullien et par là l'on peut dire, en toute vérité, que « ces deux âmes privilégiées » rendent très souvent le même son. Mais la réserve s'impose entière quand il s'agit des idées — et c'est bien au demeurant l'essentiel qui nous échappe ici.

Nous savons que la Vénérable a lu « des Pères de l'Eglise qu'on ne spécifie pas ». Sous ce terme générique s'étonnerait-on que se cachât un écrivain aussi influent que Cassien? Sainte Thérèse, au témoignage d'une contemporaine « portait une grande dévotion aux Conférences de Cassien » (Œuvres, trad. des Carmélites de Paris, t. V, p. 155 note). Il est à croire que la Mère Madeleine en fit autant. J'oserai donc signaler que la lettre citée page 503 serait à rapprocher de la *Conférence* 23, c. 12, où l'idée se trouve déjà que l'âme captive du corps sera rendue à la « liberté originelle » après la mort et que la contemplation lui donne cet « usage libre » vers Dieu dont parle la Vénérable et que les Pères du Désert identifiaient avec la « constante et perpétuelle tranquillité » du cœur, la « pureté théorique ».

Les hautes expériences mystiques n'ont pas gêné l'activité prodigieuse de celle qui fut successivement ou simultanément prieure et fondatrice à l'Incarnation de Paris, à Tours, à Lyon, au monastère de la rue Chapon dit « Petit Couvent » à Paris et enfin de nouveau à l'Incarnation. Il y a beaucoup à prendre dans ces deux chapitres XVII et XVIII consacrés l'un à sa direction spirituelle, l'autre à son gouvernement : bon sens, prudence, simplicité, douceur, tout ce qui manifeste l'intelligence dans l'autorité était en elle à un rare degré. Aussi le charme qui émanait de sa personne et lui valut l'incomparable rayonnement qu'elle a eu sur son entourage comme sur la société de son temps imprègne-t-il encore aujourd'hui ces pages consacrées à sa gloire et qu'il faut remercier le Carmel fidèle à sa mémoire de nous avoir livrées; elles contribueront assurément à hâter le jour souhaité où l'Eglise consacrera officiellement les mérites de la Servante de Dieu.

M Olphe-Galliard.

Gabriel de Sainte Marie-Madeleine, O. C. D. — *Ecole thérésienne et problèmes mystiques contemporains*, traduit

par le P. Etienne de Sainte-Marie, du même Ordre. Paris, Desclée De Brouwer, 1936, 160 p.

Jérôme Jaegen. — *La vie mystique. Précis et Guide*, traduit de l'allemand par Albert Desguigues. Paris, édit. Alsatia, 1936, XXII-325 p., 15 fr.

I. Les conférences données à Rome en 1934, par l'éminent professeur de Théologie mystique de la Faculté romaine des Carmes Déchaussés, ont été justement remarquées. Elles parurent d'abord en italien dans la *Vita Cristiana*. Les voici traduites en français. On peut lire dans RAM (1934, 174-185) le résumé qui en a été fait d'après l'*Osservatore romano*. Nous relèverons aujourd'hui quelques points particulièrement intéressants de cette belle synthèse.

L'esprit conciliateur et modéré dans lequel l'auteur l'a conçue lui a permis de sauvegarder, croyons-nous, la part de vérité que revendique chacune des Ecoles en présence sur le terrain de la théologie mystique.

Pour le suivre, il est vrai, certains devront consentir à donner à la spiritualité une valeur plus résolument pratique. Les controverses suscitées par l'ouvrage de M. J. Maritain : *Les degrés du savoir*, justifient suffisamment ce point de vue. Il faut en accepter toutes les conséquences et intégrer scientifiquement dans le domaine de la Théologie spirituelle les données expérimentales capables d'éclairer l'action ou plus précisément la direction des âmes. Ainsi ont fait sainte Thérèse, saint Jean de la Croix et les théologiens carmes, leurs disciples.

Voués par vocation à la vie contemplative, leurs perspectives s'ouvraient assurément sur un idéal de perfection mystique, mais non pas exclusivement. Ils ont, de ce chef, étudié l'ascétisme surtout dans ses rapports avec la contemplation infuse, mais ils n'en ont pas moins dissocié formellement la perfection de la charité d'avec les états d'oraison qui impliquent une activité spéciale de la grâce divine. Les deux saints Réformateurs ont distingué l'union de conformité qu'ils proposent comme but immédiat et accessibles aux efforts de tous et l'union mystique, fin purement gratuite, « terme d'orientation » qui stimule l'âme dans la pratique d'une ascèse extrêmement exigeante et propre à la *disposer* au don qui relève du seul bon plaisir divin.

Il s'ensuit que l'union mystique suppose normalement (sans se confondre avec elle) la grâce parfaite ou l'état d'amour parfait. Quand il parle des fiançailles et du mariage spirituel, saint Jean de la Croix en traite simultanément : il ne les identifie pas pour autant.

Sur le plan pratique où se place la mystique carmélitaine, l'élé-

ment expérimental prend une importance qu'il ne saurait avoir sur le plan purement théorique. Le P. Gabriel revendique à bon droit, semble-t-il, la légitimité d'une intervention de la psychologie et de la réflexion philosophique dans un savoir qui, devant aboutir à l'action, doit partir de l'expérience concrète exactement observée. La conscience que l'âme prend de l'action de Dieu en elle, fournit le critère expérimental qui circonscrit nettement le champ de la mystique proprement dite. On s'explique dès lors le caractère adventice de cet élément par rapport à la perfection de la charité. Dieu peut se communiquer parfaitement à l'âme encore que ce soit, comme dit la *Llama* (c. III, n. 46) « en secret et en silence » (p. 39), c'est-à-dire indépendamment de la contemplation infuse stricte.

Le sens que ce point de vue permet de donner à la contemplation dite « acquise » concilie, semble-t-il, les interprétations qu'on a apportées pour ou contre. C'est le sujet de la seconde et surtout de la troisième Conférence du P. Gabriel. Qui dit « contemplation acquise » ne nie pas pour autant l'emprise dominante de Dieu sur l'âme. Les théologiens carmes, Thomas de Jésus notamment, ont admis qu'on la ramenât théoriquement à la contemplation infuse : ne suppose-t-elle pas l'exercice très actif des dons du Saint-Esprit ? Aboutissement normal de la méditation (partie intégrante de l'oraison selon la méthode carmélitaine), elle est, par un côté, le fruit des efforts personnels de l'âme : biais par où elle mérite d'être appelée « acquise ». Cette explication implique, il est vrai, une théorie des dons qui s'inspire de la systématisation proposée par S. Thomas, mais quelque peu différente de l'interprétation qu'en fournissent les théologiens de l'école thomiste. C'est au P. Quiroga que les Carmes doivent ici la mise au point dont ils se réclament. Partant du principe affirmé par S. Thomas que les dons sont nécessaires au salut, ce théologien en conclut que les dons possèdent un double mode de coopération. Quoique ceux-ci répondent toujours objectivement à un ordre d'activité supra-humain, le retentissement subjectif de leur actuation peut être ou bien inaperçu, « caché », ou bien manifeste : dans ce second cas, c'est la contemplation infuse proprement dite. Considérée en son principe, cette différence découle de l'intensité de la motion surnaturelle et celle-ci relève uniquement du bon plaisir divin. Ou bien, comme l'explique le P. Gabriel, p. 140, il y a *adaptation* au contexte psychologique de l'âme humaine et dès lors motion *non-consciente*, ou bien contraste avec le contexte psychologique et dès lors intervention divine *manifeste*, c'est-à-dire proprement mystique. Dans la contemplation « acquise », les dons jouent selon le premier mode : à leur croissance correspond une « disposition » ou capacité réceptive plus grande et partant une affluence de grâces plus abondante aussi, mais non pas accroissement de l'*intensité* propre aux grâces « mys-

tiques ». Cette explication qui découle comme on voit de l'expérience reste fidèle au caractère pratique qui spécifie, selon le P. Gabriel, la Mystique Carmélitaine. On voit, de plus, pourquoi le R. P. substituerait volontiers au terme : contemplation *acquise,* celui de : contemplation *mixte*.

La dernière Conférence étudie les rapports de la Contemplation avec la perfection. L'auteur demande, tout d'abord, qu'on restreigne la « contemplation mystique » à la catégorie des oraisons décrites par sainte Thérèse : elles sont pleinement infuses et comportent une *expérience manifeste du surnaturel.* Il distingue les oraisons mystiques inférieures (dont la quiétude est le type) et les oraisons mystiques d'union fruitive. L'exercice des dons suffit à expliquer les premières ; les secondes exigent, en outre, une « touche divine substantielle ».

Ces dernières supposent donc un élément extrinsèque à l'organisme surnaturel créé par le baptême : elles n'éclosent pas du seul développement de la charité. Les premièree elles-mêmes ne paraissent pas avoir une connexion nécessaire avec la perfection, puisque les dons peuvent se perfectionner sans appeler les grâces proprement « mystiques » dont nous avons parlé plus haut. Tel est du moins l'avis que le P. Gabriel croit conforme à la pensée des auteurs carmélitains qui ne se sont pas expliqués eux-mêmes sur ce point. Il ne nie pas que ceux-ci n'aient regardé comme « ordinaires », « habituelles », dans l'histoire des âmes généreuses les grâces de contemplation infuse, mais il refuse de les appeler « normales » au sens de « nécessaires » (p. 149). Seule la libéralité divine en dispose.

La doctrine pratique du Carmel admet ainsi, selon l'ouvrage que nous analysons, une double voie vers la perfection : l'une, contemplative, est constituée par la série des différents états d'oraison ; elle n'est ni la voie de tout le monde, ni une voie « extraordinaire » au sens fort : elle est « une des formes que peut revêtir le progrès surnaturel, disons mieux, une forme que revêt ordinairement une vie spirituelle plus élévée » (p. 152). En conséquence « pour les théologiens carmes, l'ascétique ne conduit pas nécessairement à la contemplation mystique, mais elle y dispose ». Ces derniers mots nous expliquent pourquoi Dieu accorderait « généralement » la contemplation infuse à ceux qu'un ascétisme généreux a conduits jusqu'à la contemplation « mixte ».

Ainsi la conception thérésienne de la vie spirituelle se présente comme strictement scientifique, encore que pratique : la sainte Réformatrice a su circonscrire par une définition précise le domaine de ses observations. Les théologiens qui se réclament d'elle ont quelque peu élargi ses cadres et y ont fait entrer des « états-frontières » dans lesquels l'influence divine se devine plus qu'elle ne s'expérimente :

d'ailleurs, ils ne les ont pas regardés comme strictement mystiques (p. 132).

On le voit, cette synthèse souple à la fois et nette dans ses lignes, implique une contexture théologique capable de satisfaire les exigences spéculatives de l'esprit comme les revendications expérimentales de la direction concrète des âmes. L'effort conciliateur du P. Gabriel mérite d'être bien accueilli.

II. Jérôme Jaegen est un laïque : ingénieur, officier, directeur de banque, député au Landtag de Prusse, mort à Trêves le 26 janvier 1919, âgé de soixante-dix-sept ans. « Précis et Guide » ce livre est plus encore un témoignage. S'il s'inspire de Scaramelli pour le vocabulaire et les distinctions techniques (p. XXII) l'auteur conforme avant tout ses conclusions à sa propre expérience. D'où l'intérêt de cet ouvrage.

Un homme du monde, mêlé à la vie industrielle et politique de son pays est l'objet des plus hautes faveurs spirituelles. Il est si peu persuadé qu'il appartient à la catégorie d'« un petit nombre de privilégiés », qu'il s'est senti « poussé à écrire un ouvrage sur la *vie mystique* afin de faire profiter les autres de (ses) propres expériences en les mettant à leur portée » (p. XV). Il croit, en effet, que Dieu est « tout disposé à accorder ses grâces mystiques à un très grand nombre d'âmes » (p.XXII). Aussi, tout en reconnaissant le danger d'une vulgarisation intempestive, juge-t-il opportun d'apporter « plus de lumière » aux âmes et à leurs directeurs sur une voie qui n'est, a priori, fermée à personne, mais où le péril d'erreur est constant.

Une de ses pensées fondamentales, c'est qu'il faut distinguer avec soin dans la mystique ce qui est essentiel de l'accessoire : les grâces « qui contribuent directement à la sanctification de l'âme » des manifestations extraordinaires dont elles s'accompagnent normalement.

Un autre principe également important, c'est la gratuité absolue et partant le caractère personnel de la perfection « christiano-mystique ». Essentiellement « la perfection chrétienne consiste dans la plus grande ressemblance possible, dans l'union la plus intime possible avec Dieu » (p. 8). Mais cette ressemblance et cette union n'est pas l'aboutissant d'une voie unique. On peut y accéder par deux « chemins » dont J. Jaegen a nettement perçu et distingué les caractères spécifiques.

La vie chrétienne consiste par essence dans l'action de la Trinité au sein de l'âme qui la possède. Cette action peut demeurer cachée, sans retentissement psychologique particulier. Assurément une âme attentive remarquera les inspirations, les impulsions du Saint-

Esprit qui sont pratiquement inutiles pour des hommes « enfoncés dans leurs préoccupations et affaires terrestres », mais ces opérations divines restent obscures et fugitives. Le Christ agit par l'Eglise et surtout par la communion eucharistique, le Père par sa Providence. Toute âme chrétienne docile à la grâce est ainsi conduite à ce royaume de Dieu qui est « le noyau central de notre vie » (p. 16). Sans doute le chemin de l'ascèse ainsi décrit ne nous introduit pas « au plus haut degré d'union qui soit possible *sur la terre* » car cela appartient à la « voie mystique ». Et cependant Jaegen affirme que les hommes qui malgré toute leur générosité n'ont jamais reçu de grâces mystiques pourront obtenir un degré de gloire plus élevé que ne leur auraient valu autrement les grâces mystiques (p. 31). C'est dire que toute âme est appelée au plus haut degré de gloire dans le ciel, mais non pas nécessairement au plus haut degré d'union à Dieu *sur cette terre*. Ici intervient une intention secrète de Dieu qui fonde le caractère essentiellement *personnel* de l'appel divin à telle ou telle forme de perfection *sur cette terre*, c'est-à-dire à telle ou telle *voie* conduisant à la perfection chrétienne de la charité qui mesure notre degré de gloire dans l'au-delà.

Le progrès de la vie spirituelle se définit par l'emprise croissante de Dieu sur l'âme. Nul doute que de ce biais il ne nous soit impossible de déceler une différence *spécifique* entre la perfection ascétique et la perfection mystique. Mais il est un autre aspect de l'expérience spirituelle que J. Jaegen souligne à juste titre : l'aspect *psychologique*, secondaire assurément du point de vue spéculatif, mais primordial du point de vue pratique, puisque c'est d'après les signes manifestes qui lui sont donnés par Dieu que l'âme peut être dirigée.

« L'essentiel de la vie mystique consiste donc, peut-on dire, dans l'accroissement progressif du don personnel de Dieu à l'âme, dans le règne de Dieu croissant progressivement aussi en elle et devenant sensible, perceptible en l'âme » (p. 45). Don personnel et croissant de Dieu à l'âme, perceptibilité de cet accroissement, double note qu'il ne faut pas perdre de vue si l'on veut « organiser scientifiquement », selon la tâche assumée par la doctrine mystique catholique « les expériences que les mystiques ont éprouvé de l'action extraordinaire de Dieu sur l'homme ». Aussi J. Jaegen écrira-t-il encore (p. 50) : « L'essentiel dans la vie mystique, c'est précisément ce *sentiment*, cette *impression de la présence de Dieu*, ce don de Dieu à l'âme, cette rencontre de Dieu avec l'âme ; c'est le commerce spirituel qui en résulte entre Dieu et l'âme et qui devient de plus en *plus clairement saisissable* ».

A cette manière de voir correspond exactement sa conception des degrés de la vie mystique.

Voici d'abord comment il décrit le *don mystique* essentiel :

« L'âme trouve Dieu à l'intérieur d'elle-même. Ce n'est pas seulement une sorte de foi particulièrement vive à la présence de Dieu, c'est une expérience absolument certaine. Elle se produit non pas tant par une sorte d'élévation de l'homme à la présence de Dieu que par *une venue de Dieu dans l'homme* » (p. 48). D'après Jaegen, cette expérience comporte six degrés qui se définissent par la fréquence croissante de cette « venue » divine et par sa perceptibilité grandissante. Le sentiment absolument « inaccoutumé » de la présence de Dieu caractérise les deux premiers degrés, mais la rencontre ne se fait pas encore par un contact qui permette à l'âme de discerner mystiquement chacune des personnes divines : « Les personnes divines ne se (donnent) pas à elle ». Au 3e degré commence l'union personnelle avec Notre-Seigneur « amitié mystique » par laquelle le Sauveur répond d'une manière *inattendue* à l'aspiration ardente que lui-même a mise dans l'âme (p. 179). Dans les *fiançailles* (4e degré) qui suivent, il importe de distinguer les éléments d'ordre purement spirituels qui sont *essentiels* et les éléments secondaires : extase, vision imaginative dont Notre-Seigneur s'est servi dans le cas de Jaegen pour lui signifier son désir, simples moyens qui ne s'imposaient pas d'eux-mêmes. Par rapport aux fiançailles, c'est la constance de la présence mystique du Sauveur qui spécifie le *mariage spirituel* (5e degré). Nous avons ici un *état*. Il se perfectionne au 6e degré, le Sauveur « élève peu à peu spirituellement d'une façon durable sa fiancée au-dessus de toutes les valeurs de la terre et la conduit jusqu'à son Père du ciel, pour que, dès ici-bas, il puisse faire en elle sa demeure » (p. 214).

On voit ainsi qu'elle est d'après Jaegen l'évolution *théologique* de la vie mystique : « Les Trois Personnes de la Sainte Trinité sont évidemment inséparables, écrit-il à propos du 6e degré. Cette vérité l'âme n'en avait jamais eu une conscience aussi claire que dans ce degré de la vie mystique. Au commencement de la vie mystique, c'est surtout le Saint-Esprit qui entretient des relations personnelles avec l'âme. C'est lui qui conduit l'âme à Notre-Seigneur avec qui elle conversera principalement. Ensuite le Sauveur la conduira au Père céleste. Alors elle voit clairement comment les Trois Personnes divines habitent en elle » (p. 214).

Selon les Pères et les écrivains sacrés l'union déifique ontologique se fait premièrement avec les personnes et par les personnes avec la nature (cf. Prat, *Théologie de S. Paul,* II, p. 351). Nous comprenons sans peine que la prise de conscience de cette union doive suivre le processus inverse : d'abord indistincte, c'est la nature divine que l'âme perçoit mystiquement ; plus son expérience surnaturelle croît en clarté, plus lui sont découverts avec précision les rapports qui l'unissent à chacune des Personnes de la Trinité. La vie

surnaturelle se déroule alors sur le plan de la conscience. Tel est son caractère proprement « mystique ». On ne peut le distraire de la définition essentielle qu'on doit en donner et le point de vue psychologique, nécessairement *principal pour la pratique,* se trouve ainsi intégrer dans le domaine de la Théologie mystique.

Nous trouvons là une très exacte confirmation de la thèse fondamentale soutenue par le R. P. Gabriel dans l'ouvrage analysé ci-dessus.

De ce biais nous pouvons distinguer *spécifiquement* l'ascétique et la mystique et sans crainte de confusion proposer comme le font ces deux auteurs, la perfection de la voie mystique à titre de fin ouverte conditionnellement à toutes les âmes, désirable positivement aux âmes ferventes (avec les réserves discrètes proposées par l'auteur, p. 22), normalement accordée par Dieu encore que tout à fait gratuitement (cf. p. 136). L'exemple de J. Jaegen est une preuve vivante qu'aucun état de vie n'est exclu du privilège divin : « Comme la grâce divine s'adapte constamment à la situation et aux devoirs sociaux de l'âme qui en est favorisée, la vie mystique authentique, intime, ne nuit en rien aux relations sociales normales et à notre *devoir d'état* » (p. 29).

Mais il ne faut pas manquer de rappeler les *exigences* de cet idéal. Les doubles purifications de l'âme sont bien indiquées et décrites d'expérience par Jaegen : « Ils ne sont pas nombreux ceux qui sont assez enracinés dans la vie spirituelle pour laisser s'accomplir en eux, jusqu'au bout, par amour de Dieu toutes ces douloureuses préparations » (p. 192). Cependant, faire retomber sur la seule négligence de l'âme le fait qu'elle ne soit pas visitée mystiquement par Dieu serait un autre excès. « Le Saint-Esprit oriente chaque âme vers la voie mystique ». Mais l'auteur ajoute aussitôt : « La Sainte Trinité fait son choix parmi ces âmes particulièrement ardentes. Celles que le Saint Esprit a amenées sur cette voie ne doivent pas s'estimer meilleures que les autres » (p. 26).

Les perspectives de la vie mystique sont puissamment stimulantes dans les voies du détachement et du don total à Dieu. Le directeur ne les propose cependant qu'avec discernement et non sans formuler de réserve. Telle est la leçon qui se dégage du beau témoignage de J. Jaegen.

M. Olphe-Galliard.

CHRONIQUE

Encyclique sur le sacerdoce catholique.

— L'encyclique *Ad catholici sacerdotii fastigium* du 20 décembre 1935 a une portée spirituelle considérable que nous voudrions souligner en ce bref résumé.

La spiritualité du prêtre catholique se fonde sur l'éminente dignité de son sacerdoce et sur les obligations qui en découlent. En abordant ce sujet, le Saint-Père, de son propre aveu, ne fait que couronner l'œuvre doctrinale accomplie par ses encycliques antérieures. La première partie de la présente lettre rappelle que toute la dignité du prêtre est impliquée en cette définition : c'est un « autre Christ ». Les pouvoirs qui lui sont confiés font de lui l'instrument du divin Rédempteur ; par l'offrande du sacrifice et de la prière officielle de l'Eglise il en prolonge sur cette terre le rôle de médiateur entre l'humanité et Dieu. Ses fonctions autant que sa dignité créent pour lui une obligation spéciale de tendre vers la perfection. C'est à définir les motifs de cette obligation et à en analyser les exigences concrètes que le S. Père consacre la seconde partie de son encyclique. Les vertus sacerdotales tendent à réaliser pratiquement l'idéal dont le Christ est le modèle : vertus qui supposent que sa sanctification personnelle est le premier souci du prêtre et qui condamnent un zèle extérieur intempestif. En effet, l'offrande du sacrifice, la distribution sacramentelle de la grâce, l'enseignement de la vérité sont des fonctions qui réclament avant tout une haute perfection intérieure. De cette perfection le S. Père énumère les éléments propres : la piété d'abord, la chasteté, le désintéressement, le zèle pour la gloire de Dieu et le salut des âmes, l'esprit d'obéissance et de discipline, la science. Cette énumération met en lumière une hiérarchie des valeurs qui rend plus évidente la nécessité d'une vie spirituelle profonde et solide. On remarquera, en outre, l'insistance qu'apporte le S. Père à promouvoir l'acquisition et le perfectionnement constant d'une science sûre : la persévérance dans l'étude et le souci d'adaptation perpétuelle aux exigences du temps présent en sont les conditions essentielles. La troisième partie de l'encyclique dresse un programme

destiné à la « formation du prêtre » : la conception vraie du séminaire, la sélection des vocations, les devoirs des supérieurs, directeurs et confesseurs, des évêques y sont envisagés tour à tour avec précision. Parmi les moyens immédiatement pratiques sont rappelés : la prière « pour obtenir de saints et vaillants prêtres » ; les œuvres de recrutement et de culture des vocations, le rôle de l'Action catholique et de la famille chrétienne à cet égard. Dans un appel pressant adressé au clergé le Saint-Père lui rémémore, enfin, l'obligation et l'utilité des retraites spirituelles et récollections. En évoquant l'encyclique *Mens Nostra,* c'est une fois encore les *Exercices Spirituels* qu'il cite à l'ordre du jour et dont il présente les bons effets comme un gage d'espérance pour la rénovation spirituelle et le salut du monde moderne.

Cette magnifique encyclique constitue une précieuse mise au point de la spiritualité sacerdotale dont les préoccupations purement surnaturelles et le sens très aigu des réalités pratiques inspireront tous ceux qui ont à parler aux prêtres ou à écrire à leur intention.

M. O.-G.

Congrès.

— Pour la seconde fois, les « Journées Carmélitaines » se sont déroulées les 17, 18, 19 avril dernier dans l'atmosphère cordiale et religieuse du Couvent d'Avon. Elles réunissaient autour du T. R. P. Louis de la Trinité, provincial et du R. P. Bruno de Jésus-Marie, une élite de médecins, de psychologues et de théologiens. Le sujet proposé aux rapports et aux discussions était la stigmatisation. Successivement fut envisagé le point de vue méthodologique, médical, psychologique, théologique. Nous attendrons pour parler plus amplement des conclusions si intéressantes de ces Journées, que les *Etudes Carmélitaines* en aient publié in extenso le compte-rendu. Nous croyons pouvoir signaler dès maintenant comme étant d'un intérêt moins strictement technique le rapport du R. P. Gabriel de Sainte-Marie-Madeleine consacré en partie à l'étude des témoignages concernant la transverbération de sainte Thérèse. La solution fortement établie par le savant historien de la doctrine mystique du Carmel renouvelle entièrement la question et ne peut manquer de susciter le plus vif interêt parmi ceux que préoccupent les problèmes de psychologie religieuse.

M. O.-G.

Etudes Bénédictines.

Saint Benoît et sa *Règle* sont l'objet de nombreux travaux récents qui mettent en valeur l'intérêt humain et, par conséquent, toujours actuel du monachisme sous sa forme ancienne la plus répandue.

Outre les articles du *Dictionnaire de Spiritualité*, quelques œuvres de vulgarisation méritent d'être signalées.

Une agréable traduction (par A. Alibertis et N. de Varey, chez Desclée De Brouwer, in-8, VII-250) met à la portée des lecteurs de langue française le *Saint Benoît* de dom Ildefons Herwegen, abbé de Maria Laach. On regrettera que les notes aient été renvoyées en appendice et rendues, de ce fait, difficiles à utiliser. Cet ouvrage a donné lieu, en Allemagne, à une polémique intéressante sur le caractère de la *Règle* et sur la valeur documentaire des *Dialogues* de S. Grégoire, seules sources sur lesquelles puisse s'appuyer une étude historique ou psychologique du saint Patriarche (Cf. H. Schrörs, *Das Charakterbild des heil. Benedict u. seine Quellen*, dans *Zeitschr. für kathol. Theologie*, 1921, p. 169-207). Dom Hilpisch a répondu dans la même Revue en 1925, p. 358-385. Plus récemment, en 1933, dom F. Cabrol a publié dans la Collection « Les Saints » (Paris, Gabalda, XV-186) une nouvelle vie de *Saint Benoît* : il revendique à son tour le droit de considérer la *Règle* comme un témoignage où transparaît la personnalité de l'auteur. Quant à l'ouvrage de S. Grégoire, il reflète un fond de vérité, dont on doit user avec précaution, mais avec non moins de profit que des Fioretti de Saint François, par exemple ; nier l'aspect thaumaturgique de la personnalité de S. Benoît rendrait difficilement explicable son immense prestige. L'abbé de Farnborough adopte la chronologie traditionnelle, malgré l'autorité de dom Chapman, qui apportait sur ce sujet, en 1929, dans son *Saint Benedict and the VIth century* (Londres, Sheed and Ward) des vues nouvelles.

C'est seulement un « portrait psychologique » qu'entend retracer l'abbé de Maria Laach et il le fait avec une remarquable ampleur et une très attachante sensibilité. Pour l'ensemble des traits, d'ailleurs, la physionomie que nous présentent d'une part les deux ouvrages recensés et, d'autre part, l'*Essai sur la physionomie morale de Saint Benoît*, de dom Ryelandt (Col. *Pax*, Maredsous, 1924) concordent. Le Père des Moines apparaît comme une merveilleuse synthèse de l'Ordre romain et de la tradition orientale. Recueillant, mais avec une intelligente indépendance, l'apport du passé, il s'est penché sur les réalités du présent et a su s'ouvrir aux possibilités de l'avenir. A ce titre, saint Benoît présente un type humain d'une inépuisable vitalité.

— Deux traductions françaises de la *Règle de Saint Benoît* ont paru en ces dernières années. La première (Art Catholique, 1924) est l'œuvre des Bénédictins de Farnborough : elle s'attache surtout à rendre sensible la saveur originelle du texte. La seconde fait partie de la Collection *Pax* (Abbaye de Maredsous, 1933) : elle vise à la clarté et à la commodité ; une bonne introduction, des notes, des résumés, des titres, une table synoptique guident la lecture des non-initiés. Ces deux traductions se réfèrent au ms. de Saint-Gall édité

par dom C. Butler sous le titre : *Sancti Benedicti Regula Monasteriorum* (Fribourg-en-B., Herder) dont la 3e édition a été annoncée.

— Dom Paul Renaudin a écrit une *Manuductio ad Regulam S. Benedicti* qui, par le groupement logique des textes et par un choix de citations empruntées à des auteurs de diverses époques, mais surtout à Saint Thomas, explique la *Règle*. Une riche bibliographie constitue la troisième partie de cet ouvrage et en fait un excellent instrument de travail, en même temps qu'un témoin impressionnant de l'influence exercée à travers les âges, par le Code de vie bénédictin.

— Les profanes qui voudraient s'initier à la vie bénédictine trouveront un guide agréable à lire dans l'ouvrage de la Collection *Pax* (Abbaye de Maredsous) intitulé : *Une journée chez les Moines*. Une nouvelle édition vient d'en être faite. Le titre annonce suffisamment qu'il s'agit d'un contact concret et rapide avec la vie d'une grande Abbaye.

Un contact plus intime est offert « aux Oblats et aux Fidèles vivant dans le Siècle » par le Commentaire de la Règle, de M. G.-A. Simon (*La Règle de Saint Benoît commentée*, Lyon, Vitte et Abbaye de Saint-Wandrille, 2e édit., 1935). La Lettre-Préface du Révérendissime P. dom Pierdait, abbé de Saint-Wandrille, loue l'auteur de son « travail... clair, solide, érudit sans prétention, riche de substance doctrinale, pratique dans ses applications : il fait profiter le lecteur de tout ce qu'il y a de meilleur dans les plus excellents commentaires anciens et modernes ». Pareille appréciation nous garantit le sérieux et l'utilité de cet ouvrage. M. O.-G.

Publications dominicaines.

— Le R. P. Ambroise Gardeil, par son important article sur les *Dons* du Saint-Esprit dans le *Dictionnaire de Théologie catholique* et par son ouvrage : *La structure de l'âme et l'expérience mystique* a marqué sa place parmi les plus profonds théologiens spirituels de notre temps. Sous le titre : *La vraie vie chrétienne*, un ouvrage posthume vient d'être publié par les soins de son propre neveu, le R. P. H.-D. Gardeil, dans la *Bibliothèque française de Philosophie* (Desclée De Brouwer, 1935, in-8, 362 p.) Une introduction résume le projet d'une synthèse générale de la spiritualité restée en brouillon ; des articles parus dans *La Vie Spirituelle* et la *Revue Thomiste* reproduits ici, une étude achevée mais éditée pour la première fois sur la Prière, en constituent comme des fragments détachés. Dans ces pages pleines de doctrine et vigoureusement ordonnées, le R. P. Gardeil excelle à éclairer par en haut les menus détails de la piété chrétienne. Elles demeurent toutefois d'une lecture assez ardue et s'adressent à des esprits initiés.

Le gouvernement personnel et surnaturel de soi-même est une synthèse ascétique d'une belle venue, où la conception thomiste des *Dons* et de leur rôle dans l'organisme surnaturel prend tout son relief. Les rapports de la prière vocale et de la prière mentale font l'objet d'une analyse déliée et pénétrante dans le fragment jusqu'ici inédit. Il en résulte une bonne mise au point du problème des mérites respectifs de la vie liturgique et de la contemplation proprement dite. A l'égard de celle-ci, la liturgie peut jouer le rôle de méthode, mais non se confondre purement et simplement avec elle : la vie canoniale ne se substitue pas à la vie contemplative, mais peut fort heureusement s'y intégrer. S. Ignace n'a jamais songé à se brouiller avec S. Benoît.

— Les Editions du Cerf viennent d'éditer du même P. A. Gardeil une Retraite donnée à des Religieuses sur *Le Saint-Esprit dans la vie chrétienne* (Juvisy, s. d., in-8, 182 p.)

— On saura gré au R. P. Périnelle d'avoir réuni en volume nombre d'articles et de notes du R. P. A. Lemonnyer. La vaste culture et l'expérience que ce maître s'était acquises soit dans l'enseignement soit dans le gouvernement de son Ordre en qualité d'Assistant et de Vicaire Général donnent à ses écrits un intérêt des plus durables. Groupés sous le titre : *Notre vie divine* (Les Editions du Cerf, 1936, in-8, XVII-447 p. Préface par le Rme P. Gillet), ils forment un ensemble d'études fines et suggestives sur les thèmes variés de la Théologie spirituelle. A propos de la Prière, le R. P. reprend, en les précisant, les vues du R. P. Garrigou-Lagrange sur l'oraison commune. Il appelle la méditation « oraison morale » et la contemplation affective « oraison théologale ». Cette terminologie nous paraît prêter à équivoque. Toute oraison mentale est théologale au premier chef. Ni méditation, ni même examen de conscience ne doivent laisser comme au second plan les vertus de foi et de charité. La méthode ignatienne d'examen en témoigne : elle débute et se termine par des actes de reconnaissance et de confiance envers Dieu qui doivent imprégner l'introspection elle-même et lui donner une saveur proprement « théologale ». Nous ne ferions pas nôtre le doute émis par le R. P. L. au Congrès de Malines (cf. p. 156), quand il se demandait si l'oraison théologale « est assez connue et surtout assez pratiquée ». Toute âme formée par les Exercices de S. Ignace sait que ce qu'ils appellent « contemplation » : vue de foi vive ayant pour objet Dieu ou Jésus-Christ, tend vers une simplification progressive : « non enim abundantia scientiae satiat animam, eique satisfacit, sed sentire et gustare res interne » (annotation 2).

Ces réserves ne diminuent en rien l'estime que méritent les écrits du R. P. Lemonnyer. On lira, entre autres, dans le présent volume, d'excellentes pages sur le signe de la croix (p. 197-214), sur les phé-

nomènes mystiques en dehors de l'Eglise au regard de la Théologie catholique (p. 254-281), sur l'abandon à la volonté de Dieu ramené à ses principes spéculatifs (p. 393-402).

— *Théologie et Piété* du R. P. Timothée Richard (Paris, Lethielleux, 1936, in-8, 385 p.) se réclame de S. Thomas. L'ensemble des vérités concernant la vie spirituelle s'y trouvent développées indépendammnt les unes des autres, mais sur une base doctrinale solide qui en fait l'unité. Livre d'initiation clair et substantiel.

— Le regretté P. P. Petitot a publié un véritable traité de spiritualisme sous le titre : *Introduction à la Sainteté* (Les Editions du Cerf, 1934, in-8, 270 p.) Ouvrage d'une lecture facile.

— *Affinités. Dix minutes de culture spirituelle par jour*, par le P. A.-D. Sertillanges (Edit. Montaigne, Fernand Aubier, 1936, 288 p., 15 fr.) est un livre qui répond bien à son titre. Il comprend 76 élévations propres à aider l'âme à prendre conscience de cette mystérieuse parenté des êtres qui trouve son explication en Dieu. Le R. P. S. met ici au service de la dévotion privée le charme de son talent littéraire et la profondeur de sa pensée philosophique.

Dévotion mariale.

— M. E. Neubert, auteur de plusieurs ouvrages justement appréciés sur la T. S. Vierge, publie aux éditions Salvator (Mulhouse, 1936, in-8, XXIV-196 p., 12) une *Vie de Marie*. Ecrit moins pour les spécialistes que pour le grand public, ce livre a le mérite de fournir les résultats de l'exégèse moderne sur la vie terrestre de Notre-Dame : c'est de la vulgarisation appuyée sur une documentation et une critique sérieuses. Peut-être regrettera-t-on que le point de vue historique adopté par l'auteur ne se soit pas élargi assez pour englober sur le mystère de la conception immaculée une explication doctrinale plus abondante et sur l'assomption une esquisse des données actuelles du problème.

— *Vraie dévotion à la Sainte Vierge et esprit chrétien* (Paris, édit. Spes, 1936, in-8, 371 p., 15 fr.) est un volume où le P. Morineau, de la Compagnie de Marie, a réuni un certain nombre d'essais sur la dévotion mariale et sa place dans la vie chrétienne : philosophie et piété se mêlent avec profondeur et agrément dans ces pages toutes empreintes du plus pur esprit montfortain. Les principaux aspects de la vie spirituelle y sont envisagés dans leurs rapports avec la maternité de grâce et la conformité aux exemples de la Vierge. Nous signalons en particulier un essai de synthèse qui nous paraît particulièrement pénétrant et qui s'intitule : « De la vraie dévotion à Marie comme fondement d'une spiritualité et, en un sens, l'unique » (c. VII).

— Dans un ouvrage couronné par l'Institut Catholique de Paris : *Mariologie de saint Bernard* (Paris-Tournai, Casterman, 1935, in-12, 244 p., 12 fr.) Dom Dominique Noguès, abbé de la Trappe de Thymadeuc, a fait une étude à la fois historique, psychologique et théologique, de la dévotion de S. Bernard envers la Mère de Dieu et des hommes. Bonne anthologie de textes. Les problèmes que soulève la pensée du saint Docteur a propos de l'Immaculée-Conception, l'attribution de nos prières familières *Memorare, Inviolata, Salve Regina,* sont examinés. Sur l'influence de la spiritualité mariale de S. Bernard l'esquisse historique demandait à être plus poussée. En marge de cet ouvrage on relira avec profit la synthèse concise et nette du P. P. Aubron dans les *Recherches de Science religieuse*, 1934, p. 543-577.

— De profondes pages sur le sens de la vie spirituelle et son caractère essentiellement intérieur composent le fascicule 12 des Cahiers de la Vierge, 1935 (Editions du Cerf, décembre 1935, 85 p.) : *Notre-Dame de la Sagesse*, par Maurice Zundel. Elles font réfléchir et apportent aux problèmes les plus graves de la vie chrétienne des solutions illuminées par la pensée et l'exemple de la mère du Sauveur.

— La Collection des *Œuvres choisies de saint Jean Eudes* reproduit en son t. VII : *Le Cœur admirable de la Très Sacrée Mère de Dieu* (Paris, Lethielleux, 1935, in-8, 640 p.), le plus considérable des ouvrages de S. Jean Eudes. L'éditeur, le R. P. Lebrun avertit (p. 9) des coupes et des retouches qu'il a jugé bon de faire pour rendre plus maniable cette édition destinée au grand public. Pour un travail scientifique, on recourra aux Œuvres complètes. Louons dans cette édition manuelle, les tables très riches qu'elle comporte et que réclame le texte dense du saint auteur.

— On peut lire dans le *Bulletin de la Société française d'études mariales* (Edit. du Cerf, 1936, gr. in-8, 180 p.) le compte-rendu in extenso du Congrès de Paray-le-Monial dont nous avons parlé en son temps (cf. RAM, 1935, 409-411). M. O.-G.

Autres publications.

— Le volume que M. l'abbé Cadiou vient de publier sur Origène (*La jeunesse d'Origène. Histoire de l'Ecole d'Alexandrie au début du III*ᵉ *siècle*, Paris, Beauchesne, in-8, 424 p., 36 fr.) mérite à plusieurs titres d'être signalé. Il se propose d'étudier simultanément la vie et les œuvres en remettant celles-ci dans leur milieu et en leur demandant toutes les indications permettant de mieux se rendre compte des influences reçues et des variations dans l'expression d'une même pensée. Il est tout pénétré de l'importance de la ten-

dance spirituelle dans le développement intellectuel d'Origène. Peut-être même à l'excès, du moins en ce qui concerne le *Periarchon* dont l'analyse donnée est tout entière dominée par cette préoccupation, au risque de ne pas rendre suffisamment justice à l'effort de philosophie religieuse constructive dont il témoigne et de l'intérêt pris par Origène aux divers problèmes pour eux-mêmes et non point seulement à cause de leur importance spirituelle. Cela nous change en tout cas de l'excès opposé qui tendait à ne présenter dans le philosophe alexandrin qu'un intellectuel renforcé. à vernis chrétien. Ce sont là des vues originales à examiner de près et à discuter. Mais ce qui doit aussi être loué, c'est l'étude approfondie du milieu platonicien et des rapports d'Origène avec Ammonius Saccas, Plotin et les autres membres de l'école. M. Cadiou est ainsi amené à prendre parti sur divers problèmes fort discutés, en particulier sur l'identité d'Origène le chrétien avec celui dont il est aussi parlé à propos de Plotin. Pour lui, il n'y a qu'un seul Origène qui a eu seulement le tort de se laisser trop influencer, à un moment de sa carrière, par le souci de faire profiter le christianisme des bienfaits de la pensée profane. Ainsi cet ouvrage apporte une contribution de poids au problème des rapports du néoplatonisme et du christianisme, l'un de ceux qui à l'heure actuelle retiennent le plus l'attention. C'est dire l'intérêt qu'il offre pour l'histoire de la spiritualité et qu'il faut lui faire place à côté du volume fondamental de M. Voelker.

— Un nouveau volume du Jahrbuch édité par Dom Casel vient de paraître (*Jahrbuch fur Liturgiewissenchaft, Dreizehnter Band mit Literaturbericht 1933*, Münster i. W. Aschendorff, in-8, 472 p.) Comme les précédents il est d'une richesse de documentation incomparable. La bibliographie raisonnée et méthodique occupe les deux cent soixante-dix dernières pages du volume et renseigne sur l'histoire comme sur l'état actuel du mouvement liturgique. Les titres d'ouvrages ou d'articles sont accompagnés de résumés critiques souvent fort détaillés et qui mettent à la disposition des travailleurs un instrument de travail précieux. La première partie comprend des mémoires originaux et des notes. Plusieurs dans ce Jahrbuch consacré à l'année 1933, comme dans celui sur l'année 1932, intéressent à la fois la liturgie et la spiritualité. Tels les mémoires du P. Browe sur la communion au Moyen-Age ; celui de M. Hatzfeld sur la liturgie et la piété populaire dans la poésie romane ; celui de M. Lipphardt, au tome XII, sur les *Planctus* de la Vierge. De nombreuses pages (plus de cent *ex professo*, sans parler des compte rendus) ici comme dans les volumes précédents sont consacrés à la théorie du *mysterium* dont le P. Casel s'est fait le tenant infatigable et où il prétend bien faire reconnaître non point simplement une manière personnelle d'interpréter les faits, mais la pensée authentique de l'antiquité chré-

tienne, — thèse qui, on le sait, est vigoureusement contestée. Lorsque paraîtra la traduction française annoncée de son travail fondamental sur ce point, il y aura lieu d'y revenir pour se demander si c'est bien là une interprétation justifiée et s'il faut dès lors orienter dans ce sens la piété chrétienne. F. C.

— Le tome III des *Sujets d'Oraison* du R. P. J.-B. Gossellin vient de paraître. L'auteur en supprimant de son titre la mention du vénérable Louis Du Pont, dont il s'inspirait librement dans les précédents volumes, nous avertit qu'il répond aux vœux de ses lecteurs en se rendant plus indépendant vis-à-vis du vénérable écrivain castillan. Il entend, de plus, réserver l'allusion à « la prière liturgique » pour le titre d'un futur recueil de méditations sur le texte du Missel. Le présent volume qui embrasse la période du « temps après la Pentecôte » n'en demeure pas moins fidèle au cycle liturgique et alimente la piété d'une théologie très substantielle, ainsi que le fait particulièrement remarquer dans sa Lettre-Préface S. Exc. Mgr Flocard.

— Abbé Jacques Leclercq, *Au fil de l'année liturgique* (Paris, Lethielleux, 1934, 321 p.). Ne cherchez pas dans ce livre une suite bien ordonnée de vérités abstraites : ce sont des variations d'une très libre fantaisie sur les thèmes qu'évoque l'année chrétienne. Ecrites sur un mode qui rappelle parfois Péguy, parfois Claudel, leur charme réside dans la sincérité du sentiment traduit avec force et exactitude.

— L'abbé Louis Soubigou vient de donner une manière de complément au volume déjà paru sous le titre : *L'enseignement de Saint Paul dans les épîtres de l'année liturgique.* Il s'agit d'une étude sur les mêmes Epîtres faite en vue de la prédication. Ce volume intitulé : *Les Epîtres de l'année liturgique* (Paris, Lethielleux, 1934, 252 p.) s'adresse donc spécialement au clergé. Il se recommande par son souci d'adaptation pratique. Sans fournir des sermons tout faits, il aidera intelligemment dans leur tâche ceux qui désirent mettre à la portée de leurs auditoires profanes l'enseignement moral du grand Apôtre. M. O.-G.

BIBLIOGRAPHIE [1]

(Toutes les publications sans indication de date sont de 1936)

I. — MÉTHODE. — TRAITÉS SYSTÉMATIQUES BIBLIOGRAPHIES.

Leclercq J. — Essais de Morale catholique. III. Vie intérieure. — Bruxelles, Ed. de la Cité Chrétienne, 1936, in-8, 402 p.

Boone L. — Ascetische Kronick. — *Col. Mechl.*, 25, 300-306.

De Clerck J. — Chronique d'ascétique. — *Col. Mechl.*, 25, 307-319.

Fiochi M.-A. — Praelectiones theologiae mysticae (Ad usum privatum). — Rome, Tipografia dell'Università Gregoriana, 1934, in-8, 148 p.

Allen H.-E. — Manuscripts of the Ancren Riwle. — *Times Literary Supplement*, 8 février 1936, p. 116.

Lopez A. — Notas de Bibliografia franciscana. — *Archivo ibero-americ.*, 22, 353-383.

> P. 363 : Fr. Diego Izquierdo. — Trilogium eucharisticum continens succincte morale, scolasticum, et mysticum Eucharistiae, ut Sacramentum est... P. 380 : Fr. Juan F. Guasque. — Opusculos ascéticos...

Dols J. M. E. — Bibliographie der Moderne Devotie. — Nimègue, N. V. Centrale Drukkerij, 1936, 32 p.

II. — PRINCIPES GÉNÉRAUX DE VIE SPIRITUELLE.

Richard Th. — Théologie et piété d'après S. Thomas. — Paris, Lethielleux, 1935, in-8, 384 p.

Bernard R. — Religion et Mystique. — *Revue des Jeunes*, 27, 305-318.

Stolz A. — Mystik u. christliches Lebensideal. — *Divus Thomas* (Fribourg), 13, 425-436.

(1) Les revues plus souvent citées sont signalées ainsi qu'il suit : EC : *Etudes carmélitaines*; EF : *Etudes franciscaines*; M : *Manresa*; MC : *Monte Carmelo*; MST : *Mensajero de Santa Teresa*; NRT : *Nouvelle revue théologique*; OGE : *Ons geestelijk erf*; OGL : *Ons geestelijk leven*; RS : *Recrutement sacerdotal*; RSR : *Recherches de science religieuse*; RT : *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*; SC : *Scuola Cattolica*; SZ : *Stimmen der Zeit*; VC : *Vita cristiana*; VS : *Vie Spirituelle*; VSo : *Vida Sobrenatural*; ZAM : *Zeitschrift für Aszese und Mystik.* Pour les renvois aux périodiques, le premier chiffre indique le volume et le second la page.

Feuling D. — Von Sinn und Grundweisen des mystischen Lebens. — *Bened. Monatschr.*, 18, 101-108.
Philips G. — Les mystères de la Ste Trinité et de la grâce. — *Rev. Eccl. de Liège,* 27, 163-176.
Philippe de la Ste Trinité. — La recherche de la personne. — EC, 21, 1, 125-171.
Vieujean J. — La présence des Personnes divines par la grâce. — *Rev. Eccl. de Liège*, 27, 237-243.
Mura E. — La personne mystique du Christ. — VS., 47, Sup. 1-12.
Adler M. — Christus, der Weg zum Vater. — Innsbruck, Rauch, 1936, in-8, 83 p.
Absil Th. — Betrachtung über den hl. Geist. — *Ephem. Lovan.*, 13-221-239.
Mura E. — L'âme du Corps mystique. — *Rev. Thom* , 19, 233-253.

L'âme du C. M., c'est le Saint-Esprit et non la grâce sanctifiante.

Peterson E. — Pour une théologie du vêtement. — VS, 46, Sup. 166-177.
Willwoll A. — Heiligkeit u. seelische Gesundheit. — *Scheweizeriche Rundschau,* Einsielden, 35, 289-299.
Basili de Rubi. — Psichopatologia i direccio d'esperits. — *Estudis franciscans,* 48, 5-24.

III. — PURIFICATION ET PERFECTIONNEMENT DE L'AME. — VERTUS. — DÉFAUTS.

Allers R. — Temperament u. Charakter. Fragen der Selbsterziehung. Münich, Ars sacra, 1935, 110 p.
Jungmann J. A. — Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung. — Ratisbonne, Pustet, 1936, in-16, XII-240 p.
Neveut E. — La vertu d'espérance. Son caractère surnaturel. — *Divus Thomas* (Plaisance), 39, 97-112.
Sudzuj R. — Genèse de l'amour d'après saint Thomas et saint Bonaventure. — *Magister Thomas doctor communis*, 309-332.
Allers R. — L'Amour et l'instinct. — EC, 21, 1, 90-124.
Bernard R. — Dieu aimé dans le Christ. — VS, 46, 113-127.
Bernard R. — Le Christ aimé des chrétiens. — VS, 46, 113-127.
Bernard R. — Notre prochain aimé dans le Christ. — VS, 46.
Roullet A. — L'amour du prochain : loi de l'Homme et loi de la Société. — VS, 46, 128-145 et 246-262.
Bordoy-Torrents M. — Aspectes fondamentals de la humilitat segons la doctrina de sant Bonaventura i sant Antoni de Padua. — *Estudis franciscans,* 48, 25-34.

Graber R. — Die Gaben des Hl. Geistes. — Ratisbonne, Pustet, 1936, in-8, 291 p.
De Aldama J. A. — La distinción entre la virtudes y los dónes del Espíritu Santo, en los siglos XVI y XVII. - Gregorianum, XVI, 552-576.
Ranwez E. — Les dons intellectuels. — *Collat. Namur.*, 30-1, 13.
Arintero J. G. — Las bienaventuras y la perfección cristiana. — VSo, 31, 90-99; 261-268.
Rohner A. — Die acht Seligkeiten. — *Divus Thomas* (Fribourg), 1935, 437-445.
De Broglie G. — Malice intrinsèque du péché : esquisse d'une théorie des valeurs morales. — *Rech. de Sc. rel.*, 26, 46-79.
Jud G. — Zur Psychologie der Skrupulanten. Versuch einer konstruktiven Genese mit praktischen Folgerungen für die Therapie. — Fribourg (Suisse), Universitätbuchh, 1935.

IV. — UNION A DIEU. — ÉTATS MYSTIQUES ET FAITS PRÉTERNATURELS.

Van Voesik G. — Over Mystiek. — *Stüdien*, 124, 245-256, 412-433.
Simonin H.-D. — La Lumière de l'amour. — VS, 46, Sup. p. 65-72.
Thibon G. — Mystique et Amour humain. — EC, 21, 1, 61-89.
Vonier A. — The Spirit and the Bride. — Londres, Burns et Washb, 1935, XII-260 p.
Feuling D. — Echte und unechte Offenbarung. — Bened. Monatschrift, 17, 257-265.
Ferner N. — Magie und Mystik. Gegensatz und Zusammengang. — Leipzig, Niehans, 1935, in-8, 252 p.
Endres F. C. — Die Zahl in Mystik und Glauben der Kulturvölker. — Leipzig, Rascher, 1935, in-8, 179 p.

V. — MOYENS DE SANCTIFICATION. — DÉVOTIONS

Murphy J. — The developpement of devotion to the blessed Sacrament. I. The Eucharist in the early middle ages. — *The Clergy Rev.*, 11, 353-362.
Willwoll A. — Gemeinschaftsflucht und Heiligkeit. — *Schweizerische Rundschau*, 35, 779-788.
Sierp W. — Hochschule der Gottesliebe. Die Exerzitien des hl. Ignatius von Loyola erklärt und besonders für den Gebrauch bei Einzelexerzitien vorgelegt, t. I. — Warendorf i. W. Schnell, 1935, in-8, 457 p.
Orlandis R. — De la sobrenaturalidad de la vida en los Ejercicios. — M. 12, 97-125.
Brunet L. — Los Ejercicios y la contemplación. — M, 12, 147-152.

Rovira J. — El Rey temporal y el Rey eternal. — M, 12, 126-135.

Hernandez E. — Esquemas prácticos sobre la meditación de Dos Banderas. — M, 12, 136-146.

Orlandis R. — El orden de la vida y la Elección. Aportación al estudio del fin de los Ejercicios. — M, 12, 3-35.

Calveras J. — Tecnicismos explanados. II. Es menester hacernos indiferentes. — M, 12, 36-41.

Zähringer D. — Das Studengebet im Urteil der Gegenwart. — *Bened. Monatsch.*, 18, 47-54.

Wolf L. J. H. — Het Katholieke Gebed. — OGL, 15, 252-261.

Rappe J. — De la lecture spirituelle. — *Rev. Eccles. de Liège*, 27, 134-139.

Zimmermann F. — Lässliche Sünde und Andachtsbeichte. — Innsbruck, 1935, in-8, 148 p,

Rescension dans *Scholastik*, 11, 243-250 (J. Beumer), et *Theol. Rev.*, 35, 69-71 (A. Landgraf).

Danzer B. — Sitte und Brauch in den Kar-und Ostertagen. — *Bened. Monatschr.*, 18, 121-132.

VI. — ÉTATS DE VIE. — CATÉGORIES PARTICULIÈRES D'AMES

Vaux R. de. — Le sacerdoce de l'Ancien Testament. — VS, 46, Sup., 129-147.

Bardy G. — Les origines du sacerdoce chrétien. — VS, 47, Sup., 12-32.

Lemonnyer A. — Mémoire théologique sur l'épiscopat. — VS, 46, Sup., 148-165; 48, Sup., 35-48.

O'Brien J. A. — The Priest's Struggle for Sanctity. — *The Ecclesiastical Review*, 14, 125, 133.

Buddenborg P. — Zur Tagesordnung in der Benediktinerregel. — *Bened. Monatschr.*, 18, 88-99.

Van Acken B. — Lebenschule für Ordensfrauen. — Paderborn, Schöning, 1935, in-12, 432 p.

Viollet J. et Magnin. — La spiritualité conjugale. I. Principes. II, Pratiques. — La Psychologie du mariage, édit. Mariage et famille, 1935, p. 162-190.

VII. — HISTOIRE.

1. — Textes.

Stählin O. — Clemens von Alexandreia, Mahnrede an die Heiden. Der Erzieher, Buch I. Aus dem Griechischen übersetz. — Munich, J. Kösel et Fr. Pustet, 1934, in-8, 297 p. (Biblothek der Kirchenväter, 2e série, vol. VII).

Stählin O. — Clemens von Alexandreia, Der Erzieher Buch II-III. Welcher Reiche wird gerettet verden? Aus dem Griechischen übers. — Münich, J. Kösel et Fr. Pustet, 1934, in-8, 378 p. (Bibliothek der Kirchenväter, 2e série. vol. VIII).

Ehrard A. — Ueberlieferung und Bestand der hagiographischen und homelistischen Literatur der griechischen Kirche. Von den Anfängen bis zum Ende des XVI Jhts. T. I. Die Ueberlieferung. Fasc. 1 et 2 (Texte und Untersuchungen. T. L., fasc. 1 et 2). — Leipzig, J. C. Hinrichs, 1936, in-8, 304 p.

Wilmart Dom. — Meditationes **Guigonis Prioris** Cartusiae. Le recueil des pensées du B. Guigue. Edition complète, accompagnée de tables et d'une traduction (Et. de phil. méd., XXII). — Paris, Vrin, 1936, in-8, 291 p.

Gratien de Paris. — Les opuscules de **S. François d'Assise**. Nouv. trad. avec Préf. du P. Sertillanges. — Paris, Lib. Saint-François, in-8, 182 p.

Santullano L. — Místicos españoles. Selección, prólogo y notas. — Madrid, Tip. de Archivos, 1934, in-12, 214 p.

O'Connor D. — **S. John Fisher.** A spiritual Consolation and others Treatises. Londres, Burns, Oates and Washbourne, 1935, in-16, X-86 p.

Dell'Olio P. — Exercizi Spirituali di **S. Ignazio di Loyola**. Testo y commento. — Isola del Liri, Macioce et Pisani, 1934, in-8, 1084 p.

Andrès A. — Carta inédita del beato **Juan de Avila**. — BBMP, 1935, XVII, 242-257.

Lettere inedite di un mistico Benedettino del sec. XVII (D. Francesco Rasi), IV. — VC, 7, 537-569.

Correspondencia inedita entre el cardinal **Spinola** y la madre **Maria Teresa del Corazón de Jesus**. T. I et II. — Madrid, Imp. Helenica, 1935, in-8, 352 et 376 p.

Bruno C. Manuta. — Una regina et il confessore. Lettere inedite di **Maria Clotilda di Francia**, regina di Sardegna all'ex-gesuita **G. B. Senes** (1799-1802). — Florence, Nuova Italia, 1935, in-16, 494 p.

Flew R. N. — The Idea of Perfection in christian Theology. An historical study of the christian ideal for the present life. — Oxford, University Press, 1934, in-8, XVI-422 p.

Recension dans Rev. des Sc. Phil. et Théol., 25, p. 366 p.

Hengstenberg H. — Christliche Askese. Eine besinnung auf christliche Existenz im modernen Lebensraum. — Ratisbonne, Pustet, 1936, in-8, VII-243 p.

II. — Documents et Travaux

Bieler L. — Θεῖος ἀνηρ. Das Bild des göttlichen Menschen in Spätantike und Frühchristentum T. I, Höfels, 1935, in-8, XVI-150 p.

Michel O. — Die Lehre von der christlichen Vollkommenheit nach der Anschauung des Hebräerbriefes. — T. S. K, 106, 333-335.

Marsh H. G. — The use of μυστήριον in the writings of **Clement of Alexandria**. — *The Journal of Theological Studies*, 37, 64-80.

Ivanka E. v. — Vom Platonismus zur Theorie der Mystik (zur Erkenntnislehere **Gregor von Nyssa**). — *Scholastik*, 11, 163-195.

Saudreau A. — La spiritualité d'**Evagre le Pontique**. — VS, 46, 178-190.

Olphe-Galliard M. — La pureté de cœur d'après **Cassien**. — RAM, 17, 28-60.

Ménager A. — A propos de **Cassien**. — VS, 46, Sup., 73-109.

Pera C. — **Denys le Mystique**. — *Rev. des Sciences phil. et théol.*, 25, 5-75.

Cavallera F. — Du nouveau sur le **Pseudo-Denys**? — RAM, 17, 90-95.

Colunga A. — La escala espiritual de **San Juan Climaco**. — VSo, 31, 269-277.

Lot-Borodine M. — La grâce déifiante des sacrements d'après **Nicolas Cabasilas**. — *Rev. des Sc. Phil. et Théol.*, 25, 299-330.

Importante étude sur la mystique « vécue », d'après la conception « éminemment grecque » de C. relative aux « sacrements-mystères ».

Wagner E. — Geschichte der Sittlichkeitsbegriffes. T. 3 : Der sittlichkeitsbegriff in der christlichen Ethik des Mittelalters (Scholast. u. Mystiker). — Aschendorff, in-8, VIII-380 p.

Seekel F. — Geistige Grundlagen **Petrus Damiani** untersucht am *Liber gratissimus* (Diss. Berlin). — Iéna, G. Neuenhahn, 1933, 77 p.

Moraux A. — La « Vie apostolique » à propos de **Rupert de Deutz** (suite). — *Rev. Lit. et Monast.*, 21, 125-141.

Rozumek A. — Die sittliche Weltanschauung der hl. **Hildegard von Bingen**, 1098-1179. Darstellung der Ethik des *Liber vitae meritorum* (Phil. Diss. Bon.). — Eichstätt, Franz-Sales Verl., 1934, 93 p.

Sessevalle Fr. de. — Histoire générale de l'Ordre de **saint François** : le moyen-âge (1209-1517), T. I. — Paris, Ed. de la *Revue d'Histoire française*, 1935, in-8, XVI-689 p.

Bracaloni L. — La spiritualità francescana. Questione d'anima. — *Studi Francescani*, VI, 129-147.

Torrò Dr. P. — Filosofia del Espíritu franciscano. — Barcelone, Tipografia Catolica Casals, Caspe, 108 (Biblioteca « Paz y Bien », in-8, 202 p.

Wilmart A. — Le grand poème bonaventurien sur les sept paroles du Christ en croix. — *Rev. Bénéd.*, 47, 235-269.

Clerc L. — Le Saint-Esprit et ses dons selon **Saint Bonaventure**. — *Nova et Vetera*, 18, 181-188.

Bissen J.-M. — Des effets de la contemplation selon **S. Bonaventure**. — *La France franc.*, 19, 20-30.

Heynck V. — Die aktuelle Gnade bei **Richard von Mediavilla**. — FS, 22, 297-326.
Van der Zeyde. — De tekst van **Hadewijs** liederen. — *Tijdschr. Nederl. Taallett.*, 1, 11-34.
Van der Zeyde. — **Hadewijsh** in Duitsland. — *Tijdschr. Nederl. Taallett.*, 1, 35-40.
Piper O. — Die Grundlagen der **Eckartschen** Theologie. — TB, 1935, 175-186.
Nuove osservazioni sull'epistolario di **S. Caterina da Siena**. — *Civ. Catt.*, 1935, 4, 214-222.
Garrigou-Lagrange R. — La charité selon sainte **Catherine de Sienne**. — VS, 47, 29-44.
Emmerich d'Izegem. — Encore l'influence d'**Ubertin de Casale** sur les écrits de **S. Bernardin de Sienne**. — *Collectanea franciscana*, 6, 57-76.
Segesser A. V. — Bruder **Klaus von Flüe**, Eidgenosse-Asket-Mystiker. 1417-1487. — Fribourg, Kanisiuswerk, IV-302.
Prims Fl. — Drie ascetische Schrijvers der Troonpriorij, **Jan Storm** † 1488), **Jacob Roeck** († 1527) en **Cornelis Bellens** († 1573). — Kon. Vlaamsche Acad. voor Taal-en Letterkunde, Verschlagen en Mededeelingen, 1932, 263-275 p.
Smits K. — De modernen devoten en de Kunst. — HT, 14, 331-341.
Brouwer J. — De achtergrond der Spaansche Mystiek. — Zutphen, Thieme, 1935, 305 p.
Stracke A. — Wanneer werd de Groote evangelische peerle voltooid? — OGE, X, 86-96.
Francesco de Osuna. — Via alla mistica dalla terza parte dell' « Abecedario spirituale ». Introduzione speciale sulla mistica spagnuola, versione e note di **Giovanni M. Bertini** (Mistici di Spagna, t. I). — Brescia, Casa Editr. « Morcelliana », in-16, CXX-176 p.
Fidèle. — L'exercice du recueillement d'après **François d'Osuna**. — RAM, 17, 3-27.
Leturia P. — San **Ignacio** en Montserrat. — M, 153-167.

Discute l'ouvrage de Dom Anselm **Albareda** : *Sant Ignasi a Montserrat*, Monestir de Montserrat, 1935, in-8, 248 p.

Gill H. V. — Jesuit spirituality. — Leading ideal on the Spiritual Exercises of S. Ignatius. — Dublin, Gill et Son, 1935, VIII-134.
Claudio de Jesus Crucificado. — San **Ignacio de Loyola** formador de conciencias. — MC, 37, 167-172; 214-219.
Codina A. — Del Directorio del P. **Victoria** para los Ejercicios de **San Ignacio**. — M, 12, 45-61.

Rectifie sur un point l'article de R. Rouquette : *Le Directoire des Exercices. Histoire du texte*, RAM, 14 (1933), 395-408.

Gabriel de Ste M.-M. — Santa Teresa di Gesù, Maestra di Vita Spirituale. — Milan, R. Ghirlanda, 1935, in-8, XII-320 p.

Recueil de Conférences données à Rome et à Milan en 1935.

Silvestro de Santa Teresa. — Procesos de beatificación y canonización de santa Teresa de Jesús. T. I et II (Bibl. mística Carmelitana, t. XVIII, XIX). — Burgos, El Monte Carmelo, 1935, in-4, XXVIII-576 et 603 p.

Aramendia J. — Las oraciones affectivas y los grandes maestros spirituales de nuestro siglo de oro. — MG, 37, 51-57 ; 167-172 ; 214-219.

Bernard H. — Le P. **Alonso Sanchez** et la lettre du P. **Claude Aquaviva** sur l'oraison. — RAM, 17, 61-89.

Rotter F. — Das Seelenleben in der Gottesliebe nach dem « Theotimus » des hl. **Franz v. Sales.** — Fribourg, Herder, 1935. in-8, XI-225 p.

Franciscaansch Leven (Hollande). — Notice sur **Benoît de Canfeld.** — 47, 458-460.

Debongnie P. — La conversion de saint **Vincent de Paul.** — *Rev. d'Hist. Eccl.*. 32, 313-340.

Rejette l'épisode de la captivité à Tunis admis par le P. Coste dans *Le grand saint du grand siècle.*

Bruno de J.-M. — **Madame Acarie**, épouse et mystique. — EC, 21, 205-233.

Renaudin P. — Une grande mystique française au XVIIe s., **Marie de l'Incarnation**, ursuline de Tours et de Québec. Essai de psychologie relig. — Paris, Bloud et Gay, 1935, in-8, 340 p.

Miloyévitch V. — La théorie des passions du **P. Senault** et la morale chrétienne en France au XVIIe s. — Paris, Rodstein, 1935, in-8, 243 p.

Georges Em. — Saint **Jean Eudes** d'après ses « Lettres et opuscules ». VS, 36, 152-164.

Crees H. — The Kingdom of Christ in the teaching of **S. John Eudes.** — *The Clergy Review*, 11, 116-129.

Perrino don G. — Una interpretazione idealistica di **Molinos.** — *Vita Cristiana*, 8, 28-37.

A propos de l'ouvrage de G. Marone sur la Guide Spirituelle, dont on a retrouvé le texte castillan.

Le Crom L. — La spiritualité montfortaine. — *La Revue des Prêtres de Marie reine des cœurs*, 1935, 242-249 ; 281-285 ; 313-317 ; 342-348 ; 1936, 70-78.

LA MYSTIQUE DU P. DE CLORIVIÈRE

III

La Mère Christina Dennett.

La Mère Christina Dennett est la « grande âme » jusqu'ici inconnue, dont à plusieurs reprises le P. de Clorivière nous parle dans ses notes spirituelles. Discrètement il la désigne par cette seule initiale « A ». Ses biographes ont fait de même, mais eux, n'ayant pu découvrir son identité, en parlent simplement comme d'une personne très sainte, indirectement connue du Père de Clorivière et qu'il tenait en haute estime; c'est trop peu dire. Les documents qui nous ont permis de l'identifier nous autorisent à aller plus loin. Il semble bien, en effet, qu'à son insu peut-être, la Mère Christina n'ait pas été étrangère à plusieurs décisions importantes prises par les Supérieurs du Père de Clorivière.

On se rappelle (I-79) qu'après son arrivée à Liège et son affectation à la province anglaise, les nouveaux Supérieurs du Père de Clorivière furent bien hésitants à son endroit. Ils se demandaient s'il lui serait jamais possible en raison de son bégaiement, d'exercer convenablement les ministères essentiels à son Institut, et, à la fin de sa première année de théologie, paraissaient résolus à ne pas l'admettre aux Ordres sacrés, décision qui, si elle avait été maintenue, équivalait à un renvoi de la Compagnie.

L'histoire nous dit que le Père de Clorivière fit alors pour sauver sa vocation en péril un pèlerinage à Notre-Dame de Liesse. A son retour il trouva les dispositions de ses Supérieurs toutes changées et fut dans une seule semaine ordonné sous-diacre, diacre et prêtre. Il attribua cette faveur à la Sainte Vierge, c'était juste; mais un papier

du Père de Clorivière nous dit qu'au cours des mois de juillet et août 1763, « A », la Mère Dennett, dans un ravissement, avait vu la Sainte Vierge couvrir de sa protection le Scolasticat de la Compagnie de Jésus et, entre tous les jeunes religieux, distinguer le Père de Clorivière qui venait de composer une neuvaine en son honneur. Maternellement la Sainte Vierge étendait la main vers lui et de son doigt touchait sa langue infirme (1). Le Père Howard, père spirituel du Scolasticat et directeur de la Mère Dennett, dont il savait la très haute vertu, en reçut immédiatement la confidence. Souvent déjà il avait reçu d'elle des avis touchant la direction spirituelle des jeunes religieux dont il s'occupait et les avait suivis avec profit. On ne peut douter que sachant par la Mère Christina la faveur dont jouissait auprès de Marie le Père de Clorivière il n'ait insisté auprès du Père Recteur pour qu'on gardât dans la Compagnie et qu'on ordonnât sans retard un sujet de cette valeur.

L'ardeur que mit le Père de Clorivière à propager le projet de « vengeance évangélique » (I, 81-88) est aussi bien significative. Dieu avait montré à une « grande âme »

(1) Secunda Julii die Visit. B. Virg. piissima Mater visa est lac virgineum in os infimi servi sui infundere, ipsius linguam materno affectu tractare, eumque benigne et amanter respicere (ipsius canticum benedixit gratiasque iis promisit qui pie, ut decet, illud aut legerent aut cantarent)...

Alia quadam vice... visa est canticum cum manu tenens. Sic invisit indignum vermiculum ei benedixit et eum amplexata est. In eius filiali pietate et cultu amantissima Mater sibi placere non dedignatur.

Mense Augusto nova beneficia contulit beatissima Mater in vilissimum suum servum occasione Novennae quam edidit et ipsius Majestati non displicuit... linguam eodem modo tractare visa est, quasi reipsa aliquid efficeret.

Assumptionis die eod. a. 1763 totam Societatem invitans ad celebrandum suum triumphum in coelo elegit inter omnes Societatis alumnos mira benignitate et specialiter distinxit servorum suorum infimum in praemium Novennae quam in ipsius honorem effecerat (haud cito ?) eventurum Societatis in Galliam reditum praedixit...

(Papier écrit par le P. de Clorivière pendant sa première année de scolasticat en 1763 ; il fait suite à la rénovation de juin 1763 ; il est difficilement lisible et contient plusieurs abréviations. On y a fait allusion dans les *Notes Spirituelles*, I. 206).

— la Mère Christina — combien Il serait glorifié si parmi les Jésuites, alors si persécutés par les gouvernements catholiques, une association se constituait dans le but d'obtenir par un redoublement de prière et de pénitence la conversion de leurs persécuteurs. Le Père de Clorivière prit à cœur le projet ; il écrivit au Père Provincial d'Angleterre des lettres instantes avec une chaleur et une audace juvéniles qui étonneraient si l'on ne se souvenait que le Père Provincial était le Père James Dennett, oncle de la Mère Christina, déjà au courant de tout.

Et ne semble-t-il pas aussi très naturel que sachant par le Père Howard la complaisance qu'avait la Sainte Vierge pour le jeune Père de Clorivière, le Père Provincial ait été dès lors porté à fonder sur lui de grandes espérances et à croire à la réalité de ses états mystiques ?

N'est-ce pas là même qu'il faut chercher l'explication de ce fait assez surprenant que, lors de la maladie du Père de Clorivière à Hammersmith, seuls le Père Provincial (Père Dennett), et le Père Tichbourne, son socius, qui étaient en fréquents rapports épistolaires avec le Père Howard, aient cru aux communications surnaturelles du Père de Clorivière, tandis que tous les autres Pères de la maison le regardaient comme un exalté, un halluciné !... (I, 201-202).

N'est-ce pas aussi parce que la Mère Dennett avait vu que la Sainte Vierge devait le guérir et qu'il verrait la restauration de la Compagnie en France que le Père de Clorivière y croyait lui-même si fermement ?

Evidemment ce ne sont que des suppositions, mais elles s'appuient sur des faits réels et expliquent si naturellement ce qui, sans cela, semble bien difficilement explicable, qu'elles font naître presque une certitude.

Tout cet ensemble invitait à faire connaître davantage la Mère Dennett aux amis du Père de Clorivière. Brièvement je résumerai ici les détails biographiques contenus dans une notice manuscrite de 150 pages, encore inédite, composée quelques années après la mort de la Mère Christina par une de ses anciennes Novices, la Mère Smith, et que le Monastère de New-Hall a gracieusement mis à ma disposition.

Les Chanoinesses du Saint-Sépulcre, Ordre auquel appartenait la Mère Christina Dennett, ont une origine très ancienne, mais assez obscure. Les premiers documents datent de 1480.

A cette époque, John de Broeck fonda le monastère de Kinroy, près de Maesych sur la Meuse et c'est de ce premier monastère que sont issues les maisons du Saint-Sépulcre fondées en France, en Angleterre et dans les Pays-Bas.

Les Chanoinesses chantaient le grand Office et s'occupaient en même temps de l'éducation des enfants, ce qui les a fait regarder par plusieurs comme le premier ordre religieux qui se soit donné pour but l'éducation.

A Liège, elles avaient trois monastères :

1° Le plus ancien, celui de Sainte Agathe, fondé vers 1630 par Hélène d'Enckenvoert, cousine germaine par sa mère, Anne Van den Hove, de saint Jean Berchmans. Deux autres cousines du même saint : Elisabeth Berchmans et et Anne Van den Hove étaient religieuses dans ce même couvent.

2° Le monastère de Sainte Walburge dans la banlieue.

3° Celui de Sainte Hélène, auquel appartenait la Mère Christina. Ce dernier, de fondation plus récente, était une filiale du monastère de Tongres, issu lui-même de Sainte Walburge de Liège.

Alors, nous disent les chroniques (2), que le monastère de Tongres était encore à ses débuts, deux jeunes filles anglaises s'y présentèrent : Suzanne Hawley et Francis Cary désireuses de s'y former à la vie religieuse pour fonder ensuite dans le voisinage un monastère de religieuses anglaises.

Elles avaient choisi le monastère de Tongres, bien que très récemment fondé et de personnel insuffisant, — il comptait une quinzaine de religieuses dont seulement cinq Professes, — parce que seul, entre tous les monastères existant alors en Belgique, il avait adopté les Constitutions récemment remaniées et adaptées par le Père Montréal de

(2) Ces détails sont tirés de l'*Histoire de la Communauté des Chanoinesses de New-Hall*, volume hors commerce qui appartient à la Communauté de New-Hall et qu'on a bien voulu nous prêter.

la Compagnie de Jésus. Le Pape Urbain VIII, par un Bref en date du 18 décembre 1631, avait approuvé et confirmé ces Constitutions.

La révision des Constitutions avait été faite sur la demande de la sainte Comtesse de Chaligny (3), fondatrice du monastère de Charleville. Ce fut le 8 octobre 1642 que Suzanne Hawley, ayant fait profession ce jour-là même, partit pour fonder le monastère liégeois.

Elle se décida pour cette dernière ville où se trouvaient déjà deux autres monastères du Saint-Sépulcre parce que c'était là qu'était le Scolasticat des Jésuites anglais dont elle désirait la direction spirituelle.

Le Recteur du Scolasticat, le Père J. Siméon s'occupa lui-même de leur transfert dans cette ville et obtint du Prince-Evêque les autorisations nécessaires ; il les accueillit à leur arrivée et leur rendit pendant ses deux rectorats à Liège tous les services possibles. Ce fut ce même Père Siméon (4), converti lui-même, qui convertit à la vraie

(3) Claude de Mouy, fille unique du Marquis de Mouy et de Catherine Comtesse de Cerny, née en 1572, épousa à douze ans et demi Georges de Joyeuse, fils du Maréchal Gaspard de Joyeuse. Son mari étant mort avant la célébration du mariage, elle épousa en 1585 le Prince Henri de Lorraine, Comte de Chaligny, frère de la Princesse Louise de Vaudémont-Lorraine, Reine de France par son mariage avec Henri III ; elle en eut quatre enfants :

Charles, d'abord Evêque de Verdun en 1617, puis entré dans la Compagnie de Jésus en 1623. Il mourut de la peste à Toulouse en 1631 dans la maison Professe dont il était Supérieur.

Henri de Lorraine, mort en 1672 sans postérité.

François de Lorraine, Evêque de Verdun en 1623, mort en 1655.

Louise, qui épousa le Prince de Ligne. Veuve à 37 ans, elle entra chez les Capucines où elle mourut en 1667, après 30 ans de vie religieuse.

La Comtesse de Chaligny entra elle-même chez les Chanoinesses du Saint-Sépulcre au monastère de Charleville qu'elle avait fondé ; elle y mourut deux ans après sa profession, en 1627, à l'âge de 55 ans.

(4) Le Pére Siméon, de son vrai nom Emmanuel Lobb, était né à Portsmouth, en 1596 ; il fit ses hautes études au Collège anglais de Rome de 1616 à 1619 sous le nom de Joseph-Siméon (les anglais convertis se destinant au sacerdoce changeaient assez souvent de nom par mesure de prudence). Il entra dans la Compagnie de Jésus en 1619. Pendant plusieurs années ils professa avec succès à Liège la philosophie et la théologie. Il fut successivement Recteur des Collèges de Rome, Liège et Gand, et Provincial en 1667.

religion le Duc d'York, et, sur son conseil, le Duc fit ouvertement profession de foi catholique en 1669.

Ce Père fut le premier de cette longue série de Jésuites qui, jusqu'à la suppression de la Compagnie, furent chargés de la direction spirituelle des Sépulcrines anglaises.

Aux élections des Prieures, aux côtés du Prince-Evêque, le Supérieur des Jésuites est toujours là, ou un autre à son défaut.

A la mort de la Mère Suzanne Hawley, le chapitre qui se réunit pour l'élection de la future prieure fut présidé par le Père Louis de Sabran, S. J. (5) par délégation de Sa Seigneurie Bernard d'Hinnisdaël, Vicaire-Général de Liège, en 1698.

L'élection suivante qui amena la nomination de la Mère Suzanne de Rouveroit, fut présidée par le Vicaire-Général assisté des Pères Parker, Recteur du Scolasticat, et Pierre Wright, Confesseur de la Communauté. C'était en 1720.

A la Mère de Rouveroit succéda, en 1749, la Mère Xavier Withenbury. L'élection se fit sous la présidence du Curé-Doyen de Saint-Christophe et du P. Roels, Recteur du Scolasticat, tous deux désignés par le Cardinal-Evêque de Liège, Jean-Théodore de Bavière.

Le chapitre suivant qui se tint en 1770 élut comme Prieure la Mère Christina Dennett. Il était présidé par le Grand-Vicaire de Liège; le P. Jean Howard, Recteur du Scolasticat y assistait ainsi que le P. Robinson, Confesseur de la Communauté.

Ainsi, depuis 1646, date à laquelle les Sépulcrines

(5) Le Père Louis de Sabran, fils du Marquis de Sabran, ambassadeur de France à Londres, né à Paris le 1er mars 1652, fit ses études au Collège de la Compagnie de Jésus à Saint-Omer, et entra dans la Province anglaise de la Compagnie de Jésus (sa mère était anglaise) le 7 septembre 1670, à Watten. Jacques II, à son avènement, le nomma chapelain royal à Saint-James-Palace et lors de la naissance du Prince de Galles, chapelain du Prince.

En 1699, le Prince-Evêque de Liège, avec le consentement du T. R. P. Général, le nomma Supérieur du Séminaire épiscopal de Liège et il le resta jusqu'à 1708. Il fut alors pendant quatre ans Provincial d'Angleterre. En 1715, après trois ans de Rectorat à Saint-Omer, il fut appelé à Rome où il mourut le 12 janvier 1732.

anglaises étaient venues s'établir à Liège, les rapports les plus étroits de direction spirituelle existaient entre elles et les Pères de la Compagnie.

Deux documents les résument et les confirment : le premier, le diplôme d'affiliation à tous les mérites de la Compagnie qui leur fut concédé par le T. R. Père Laurent Ricci, le dernier Général de la Compagnie avant sa suppression ; il est du 13 mai 1771, sous le Priorat par conséquent de la Mère Dennett. Le Père Général y rappelle tout ce que la Communauté du Saint Sépulcre de Liège a fait pour les Pères de la Compagnie de Jésus.

Le second, la lettre écrite par la Mère Dennett au Prince-Evêque de Liège, lorsqu'eut été promulgué à Liège le Bref de Clément XIV supprimant la Compagnie de Jésus et dont voici la traduction :

« Monseigneur,

« La Prieure et la Compagnie des Sépulcrines de Liège, ayant appris la lamentable situation des Pères de la Compagnie de Jésus, sont dans la plus grande affliction. Nous nous adressons humblement à Votre Grandeur et implorons sa paternelle protection pour qu'Elle veuille bien permettre à ces Pères de continuer à entendre nos confessions avec tous les privilèges accordés à cette fin par V. G. et ses prédécesseurs. C'est de ces Pères que nous avons coutume de recevoir tous les sacrements sans distinction de charge ordinaire ou extraordinaire. Le vrai motif qui nous a amenées à Liège a été d'avoir leur direction. C'est parce qu'on sait que nous comptons sur elle que notre maison a pu se recruter si largement. Les familles anglaises qui nous confient l'éducation de leurs enfants ne le font que parce qu'elles veulent les mettre sous cette même direction.

« 44 de nos religieuses se confessent constamment au P. Howard ainsi que nos pensionnaires. Il serait bien dur de votre part, Monseigneur, de nous refuser cette permission si nécessaire à notre bien spirituel et temporel puisqu'aussi bien ce n'est que par ces Pères que notre maison subsiste et se conserve... »

Il est temps maintenant de faire plus ample connaissance avec la Mère Dennett. Le milieu religieux où elle vivra nous est connu.

Mary Dennett, en religion Mère Christina, naquit le 12 septembre 1730, à Appleton près de Warrington, dans

le Lancashire. La longue notice biographique qui lui a été consacrée par la Mère Joseph Smith, son ancienne novice, nous dit qu'elle était la fille d'Henry Dennett et de Marie Harisson. Elle ajoute que Henry Dennett était protestant et sa femme catholique. Le père, lors du mariage, avait promis de renoncer à la religion protestante pour se faire catholique ; mais, loin de tenir sa parole, il ne chercha qu'à entraîner sa femme dans l'hérésie. Il n'y parvint que trop puisque Mrs Dennett ne revint à la vraie foi qu'après avoir été pendant 10 ans une protestante acharnée.

Il doit y avoir erreur, au moins sur le nom. Car les documents qu'a bien voulu me faire parvenir dernièrement la Prieure de New-Hall établissent la généalogie des Dennett de façon sûre, et voici ce qu'ils nous disent :

Christina est la fille de *John* Dennett et de Mary Harisson.

Du protestantisme de John Dennett on ne nous dit rien. On nous le montre fils de James Dennett enregistré civilement comme « un catholique non-assermenté » « catholic non-juror ».

Il est petit-fils de William Dennett « mis hors la loi » pour refus de pratiquer le protestantisme ; arrière petit-fils de Richard Dennett qui était lui aussi un « récusant ».

Tout ceci révèle un milieu familial très catholique. Et d'autant plus que ce John Dennett, père de Christina, n'a qu'un frère, James, qui est religieux Jésuite et sera même Provincial de son Ordre en Angleterre.

De ses quatre enfants, deux fils et deux filles, les deux filles seront religieuses du Saint-Sépulcre ; l'aîné des fils fut prêtre catholique et mourut en 1803 ; le second, William, se maria et n'eut qu'un fils, James, qui se fit prêtre. La famille finit donc sur des prêtres et religieux. Aucun autre n'aurait été protestant que John.

Le fait est cependant possible ; en Angleterre, des différences de religion entre les membres d'une même famille étaient fréquentes ; dans le cas des Dennett il semble certain. Car l'erreur serait d'autant plus inadmissible que la Mère Christina avait sa sœur aînée dans le même monastère, et que sa mère y était bien connue. De plus, deux de ses nièces, Elisabeth et Margaret y vinrent aussi comme

religieuses et toutes deux moururent après la Mère Christina ; ces détails biographiques consignés dans la notice de la Mère Smith ont été dûment contrôlés par elles, ils ne peuvent donc être mis en doute.

Si par faiblesse, ce fils, frère et père de catholiques fervents, a capitulé, ses enfants et petits-enfants ont bien lavé cette tache, et la sainteté de la Mère Christina aura obtenu « in extremis », espérons-le, la conversion paternelle.

John Dennett mourut prématurément, nous dit la Mère Smith, et il mourut protestant. Cette mort dans l'hérésie fit un tel effet sur la petite Mary encore très jeune que jusqu'à son dernier jour elle ne put entendre prononcer le nom de son père sans que son visage trahît la grande angoisse de son âme.

Quelques années après la mort de John Dennett, sa femme se convertit, et, dès ce moment, elle n'eut rien de plus à cœur que de réparer le mal que sa conduite avait fait à ses enfants et de les élever aussi pieusement que possible.

Sa fille aînée, Hélène, entra chez les Religieuses du Saint-Sépulcre et y prit l'habit le 10 octobre 1742; elle y fit profession le 7 août 1744 à l'âge de 19 ans. La petite Mary suivit cet exemple. Sa mère qui la chérissait de façon très spéciale à cause de ses excellentes qualités, favorisa sa vocation.

Dès l'âge de 11 ans, elle avait fait vœu de chasteté; tout son plaisir était de prier ou de lire des vies de Saints. Elle prit l'habit chez les Sépulcrines le 16 septembre 1748 et fit profession le 26 octobre 1749 sous le nom de Christina du Sacré-Cœur. Elle fut la première à prendre ce nom.

Peu de temps après sa profession, pendant qu'elle était portière, elle fit la connaissance du P. John Howard qui devait par la suite lui être d'un si grand secours spirituel.

Grand directeur d'âmes religieuses et très versé dans les voies spirituelles, le P. Howard remarqua cette jeune religieuse si recueillie, et voyant en elle une « âme de grâce », il lui dit, paraît-il, à plusieurs reprises : « Ne trouverai-je donc pas une autre sainte Thérèse dans cette maison ? », ce qui la surprit étrangement ainsi qu'elle le

racontait elle-même à une de ses compagnes. Mais, nous confie la Mère Smith, c'était là une parole montrant le don prophétique du Père; car celle à qui il l'adressait devait sous sa direction réformer le monastère comme sainte Thérèse réforma le Carmel.

Elle fut nommée économe en 1762, Maîtresse des Novices en avril 1767.

Pendant qu'elle était économe, elle reçut de grandes faveurs de Dieu; c'était précisément le moment où le P. de Clorivière était en théologie à Liège (de 1762 à 1767).

Elle fut élue Sous-Prieure en 1769 et Prieure en mars 1770; elle le resta jusqu'à sa mort survenue le 12 juillet 1781.

Son priorat, — c'était le sixième depuis la fondation du monastère liégeois, — fut court, surtout si on le compare avec la plupart de ceux des Prieures précédentes :

La première, Mère Suzanne Hawley, avait été Prieure de 1652 à janvier 1698, donc quarante-six ans.

La seconde, Mère Marina Dolman, de 1698 à mai 1720.

La troisième, Mère Suzanne de Rouveroit, de 1720 à sa mort en octobre 1739.

La quatrième, Mère Christina Percy, d'octobre 1739 à janvier 1749.

La cinquième, Mère Xaveria Withenbury, de janvier 1749 à février 1770.

Mais de tous, ce fut le plus fécond.

La Mère Christina Dennett donna un véritable essor à la communauté au double point de vue spirituel et temporel; aussi la vénère-t-on encore à New-Hall à l'égal de la fondatrice. Elle a réformé et donné de nouvelles bases plus solides à l'œuvre.

En voyant les changements qu'elle a su faire accepter par la communauté en si peu de temps, on se rend compte de l'extraordinaire influence qu'elle a dû exercer sur toutes ses filles. On sait combien les religieuses sont généralement, — et à très juste titre, — attachées à leurs traditions et coutumes, et il n'en manquait pas à Liège, parmi les anciennes surtout, qui étaient dans ce cas, mais la Mère Christina sut, avec la grâce du Saint-Esprit, être si persuasive, que toutes les oppositions tombèrent comme

d'elles-mêmes et toutes ses décisions furent acceptées d'emblée et de façon définitive.

C'est qu'elle s'imposait aussi bien par ses capacités administratives que par sa vertu. Dans sa charge de « Procuratrix », économe, elle s'était révélée. Avant, on la savait déjà très sainte, on la reconnaissait désormais très capable. Elle avait le jugement sûr, la volonté ferme. C'était une personnalité.

Nommée Prieure, une idée s'empara d'elle. Les monastères de Sépulcrines, ainsi que nous l'avons dit, s'occupaient d'éducation, mais comme cette œuvre était une surérogation, on se contentait d'accepter dans la maison quelques jeunes filles, celles qu'on pouvait loger, et on leur apprenait ce que devaient savoir les personnes instruites de leur temps sans se préoccuper d'autre chose que de les former à la piété, parfois avec exagération.

D'où plusieurs inconvénients :

Les beaux-arts (musique, dessin, etc.) étaient négligés; de ce fait, l'éducation reçue chez les Protestants ou dans les établissements de l'Etat était, à juste titre, beaucoup plus appréciée. Les jeunes filles sortant des maisons d'éducation religieuse faisaient dans le monde médiocre figure à côté des autres; on les trouvait généralement insuffisamment préparées à leurs futures fonctions de maîtresses de maison.

De plus, on leur reprochait souvent leur piété farouche, austère, étroitement intransigeante.

Le résultat était que des parents très catholiques, à leur grand regret, se voyaient obligés de confier leurs enfants à des institutions protestantes au grand péril de leur foi.

Comprenant toute l'importance de l'œuvre de l'éducation, la Mère Dennett, remplie de l'unique désir de glorifier Dieu, voulut que son monastère donnât une éducation très complète où rien ne manquât de ce que le monde peut légitimement réclamer. Des connaissances religieuses solides, une piété virile et forte seraient à la base de cette éducation, — c'étaient avant tout des chrétiennes qu'on voulait former, — mais c'étaient aussi des femmes du monde à qui il importait de donner toutes les supériorités

pour que leur influence religieuse fût considérable autour d'elles.

Ce programme adopté qui comblait une lacune si regrettable, il fallait changer du tout au tout les anciennes coutumes.

Au lieu de se contenter de recevoir quelques élèves dans la mesure des chambres disponibles, on devrait créer de nouveaux locaux assez vastes pour en recevoir un grand nombre et adaptés à cette œuvre d'éducation. Il faudrait donc engager des sommes importantes dans des constructions pour établir une œuvre dont le succès restait incertain et bien aléatoire.

C'était courir un risque; humainement c'était une imprudence. Car la communauté était pauvre; plus que toutes la Mère Christina qui avait exercé six ans les fonctions d'économe, le savait. Les religieuses s'émurent : on trouvait dangereux de s'endetter, et du reste, ces grands changements dans les méthodes d'éducation n'amèneraient-ils pas, en surchargeant les religieuses déjà si occupées, une diminution de leur vie intérieure? Cette dernière objection seule fit impression sur la Mère Christina. Elle ne s'y arrêta pas longtemps. Encouragée par le Père Howard, ayant au cœur l'intime assurance que Dieu arrangerait tout, elle triompha de toutes les oppositions et se mit à l'œuvre sans tarder.

Le résultat dépassa ses espérances.

Quand elle avait pris la charge de Prieure, le Monastère n'avait eu la plupart du temps que cinq ou six élèves; en 1772, on en comptait plus de quarante; un nouveau bâtiment fut construit grâce à la générosité de quelques grandes familles anglaises établies dans les Pays-Bas. En 1776, il fallut de nouveau construire, et les deux bâtiments ensemble constituèrent une belle et grande école qui eut, en Angleterre et dans les Pays-Bas, la meilleure réputation.

Elle s'appliqua ensuite à réformer certaines coutumes qui frisaient l'abus et avaient de graves conséquences au point de vue religieux. C'est ainsi que par suite même de l'extrême pénurie dont avait souffert la maison, les familles des religieuses avaient pris l'habitude de leur remettre directement leur pension, et chaque religieuse avait le

pouvoir d'en disposer assez librement. Celles qui recevaient des pensions de leur famille et surtout de fortes pensions se trouvaient très avangées ; celles dont les familles étaient de condition et fortune plus modestes sentaient vivement cette inégalité de situation. Cette coutume était assez générale en Belgique à cette époque ; c'est ce qui explique qu'elle ait existé dès le début de la fondation du monastère.

Avec beaucoup de tact, Mère Christina fit accepter par toutes les religieuses que l'argent des pensions serait déposé dans la caisse commune de la communauté et que la Prieure y puiserait indistinctement pour les besoins de chacune ; sage mesure, nous dit la Mère Smith, qui contribua grandement à l'union et à la pratique de la charité dans le monastère.

La Mère Christina était si aimée qu'on ne voit pas trace d'opposition dans les annales à ce sujet. On en avait fait davantage pour l'agrandissement du pensionnat dont nous avons parlé plus haut.

Elle fit ensuite fleurir la ferveur en s'efforçant d'inculquer à toutes dans un haut degré l'esprit d'abnégation et de sacrifice. Là tendaient toutes ses exhortations. Elle voulait faire de toutes de véritables épouses de Jésus crucifié, et que, selon l'esprit et la lettre de leurs Constitutions, on put inscrire sur toutes les cellules cette épitaphe : « Ci-gît une personne morte à toutes choses en ce monde et qui ne vit qu'à Dieu ».

Elle prônait l'humilité, le sacrifice de la volonté propre au-dessus de tous les dons d'oraison. Elle était impitoyable pour poursuivre chez ses novices toute manifestation d'amour-propre ; elle n'hésitait jamais quand il lui fallait réprimander et même punir. Mais elle le faisait avec une si douce et si surnaturelle autorité et elle donnait en même temps un si parfait exemple de toutes les vertus que personne ne lui gardait rigueur de ses remarques. Aucune Supérieure ne fut plus et mieux aimée.

Son grand souci était de développer la vie intérieure et l'esprit de prière chez ses filles.

Personne ne devient saint sans prier beaucoup, avait-elle l'habitude de répéter, et les religieuses du Saint-

Sépulcre ne peuvent sans la prière mener la vie d'abnégation cachée qui leur est propre. Car elles doivent être murées dans la vie religieuse comme Notre-Seigneur dans son tombeau. A elles par excellence d'imiter la vie de recueillement, la vie silencieuse et cachée, la vie qui est toute prière.

Ce qu'elle recommandait aux autres, notent unanimement ses contemporaines, elle était la première à le pratiquer ; nous sommes ainsi certains de bien entrer dans sa vie intime, dans la vérité de sa sainteté intérieure en leur donnant comme caractéristiques les points sur lesquels elle insistait dans sa direction.

La vie intérieure ou vie d'union avec Dieu est la grâce des grâces, et précisément pour cette raison, on ne peut l'obtenir sans efforts ; elle coûte, et souvent très cher. Il faut s'y disposer par le sacrifice, être prêt à tout pour la posséder.

Puisqu'elle est une vie d'union à Dieu, elle suppose Dieu possédé, donc trouvé ; et on ne peut Le trouver qu'en Le cherchant avec un cœur simple et droit comme dit l'Ecriture.

D'où le premier travail qui s'impose est celui de la purification du cœur ; Dieu ne se plaît qu'avec les cœurs purs. Il faut mettre tous ses soins et toute sa sincérité à purifier sa conscience de toute faute volontaire et à combattre toutes ses mauvaises inclinations.

Pas de meilleur moyen pour cela que l'examen particulier et l'oraison. L'examen nous donne la lumière sur nos fautes et nos défauts ; l'examen particulier pratiqué selon la méthode ignatienne est l'arme la plus efficace pour nous permettre de les vaincre, et la force pour le faire viendra de l'oraison. Tout ce travail intérieur sera d'autant plus complet, profond et efficace que nous le ferons sous le contrôle de nos supérieurs et directeurs de conscience. Les âmes qui ne s'ouvrent pas en direction font rarement des progrès spirituels.

Pour éviter la routine il faut varier la matière de cet examen salutaire et rendre fidèlement compte des résultats obtenus à qui a mission de nous diriger. Cet humble souci de docilité, la sincérité de notre désir de progrès manifesté

par le courage à accepter les sacrifices, feront trouver infailliblement Dieu, donneront le goût de Dieu.

Ce goût ne sera pas toujours une saveur spirituelle; il peut au contraire accompagner un état de sécheresse et d'aridité; c'est un besoin de Dieu, un désir anxieux de Lui plaire qui empêche l'âme de trouver et même de chercher quelque consolation que ce soit dans la créature. Cette disposition d'âme indique que l'union intime avec Dieu est déjà réalisée, car la meilleure preuve qu'on agit purement pour Dieu est de le servir aussi fidèlement dans l'aridité que dans la joie spirituelle, de ne pas désirer plus l'une que l'autre, de ne chercher en réalité que ce qui agrée le plus à Dieu.

Cette union à Dieu ainsi obtenue, il importe souverainement de ne pas la perdre mais de l'accroître.

Pour cela agir avec une pureté d'intention parfaite.

Et comme maîtresse des novices et comme prieure, la Mère Christina revient sur ce point fondamental.

Bien diriger nos intentions; et ne pas se contenter d'une direction trop générale, mais la reprendre à chaque action particulière, l'intensifier le plus possible.

Elle insistait beaucoup sur la vie cachée de Nazareth, sur les occupations si basses aux yeux du monde auxquelles s'était livré le Verbe incarné. Nous n'avons nous-mêmes souvent que ces occupations dans la vie religieuse; il importe de les rendre très méritoires, de leur assurer une valeur quasi infinie par la pureté et la ferveur d'amour de notre intention.

L'action ainsi bien commencée sous le regard aimant de Dieu, ne pas quitter Dieu en agissant; le voir toujours à ses côtés, s'unir à lui par de multiples actes d'amour et oraisons jaculatoires.

La Mère Christina recommandait ces fréquentes élévations à Dieu au cours des actions de la journée; elles témoignent de l'ardeur de l'âme et de son désir de ne plaire qu'à Dieu. Elle insistait sur le calme avec lequel il faut agir et voulait qu'à tout prix on évitât cette précipitation, cet empressement qui sont si destructifs de toute vraie vie intérieure.

Pour cela elle avait soin, et elle recommandait fort aux

autres la même pratique, de noter soigneusement sur un carnet tout ce qu'elle avait à faire en cours de journée et l'heure où il fallait le faire. De cette façon, disait-elle, on n'est pas préoccupé pendant la prière ou dans toute action des oublis qu'on pourrait faire et de ceux qu'on a faits. Sans cela il est impossible d'agir en tranquillité et paix comme le veut Dieu; on ne peut plus mettre son action au rythme de Dieu qui n'est jamais pressé, ni agir calmement en sa présence.

Pour l'oraison, bien qu'elle fût elle-même élevée aux états mystiques, la Mère Smith note avec quelle vigilance elle apprenait à ses novices les méthodes communes de méditation, celle de saint Ignace en particulier qui l'avait conduite si sûrement dans la vie spirituelle.

La « Méthode d'oraison » du P. Crasset (6), était un de ses livres préférés. Son enseignement sur l'oraison (actes à faire en cours d'oraison, manière de se comporter dans les aridités, les distractions, les consolations et les désolations, revue à instituer après l'oraison), s'inspire de très près des directions si connues des *Exercices* de saint Ignace.

Mais tout ce qu'on nous donne ainsi comme conseils particuliers et personnels de la Mère Christina c'est ce que le Père Howard lui avait enseigné des méthodes et pratiques ignatiennes; elle s'en était trop bien trouvée pour ne pas communiquer aux autres son trésor.

Elle avait mis tous ses soins à développer dans les âmes de ses filles les dévotions qui lui étaient chères entre toutes : celle à la Sainte Vierge, celle à l'Eucharistie et celle au Sacré-Cœur.

Avant qu'elle ne fût Prieure sa grande ardeur pour la communion lui avait été une source d'épreuves.

Elle avait soif de la Sainte Eucharistie et son Directeur lui avait permis la communion quotidienne. Ce n'était guère l'usage alors et plusieurs religieuses s'offusquèrent de cette singularité. Elles se plaignirent à leur Supérieur Ecclésiastique et l'Evêque ordonna une enquête. Pour

(6) J. Crasset. — Méthode d'oraison. Collection *Maîtres Spirituels*, 18 fr. Spes, 17, rue Soufflot, Paris.

tout concilier, on décida qu'on ne pourrait permettre à personne plus de trois communions par semaine.

On put admirer le calme surnaturel avec lequel la Mère Christina accepta une décision qui contrariait si fort ses goûts de dévotion. Peu à peu du reste, on la remit à sa chère communion quotidienne.

Le mal était venu de ce que certaines religieuses s'adressaient parfois pour leurs affaires de conscience à des prêtres du dehors dont quelques-uns étaient Jansénistes. Ce fut une bonne leçon pour tout le monde ; les Prieures veillèrent désormais avec plus de soin à ce que l'unité intérieure de direction spirituelle ne fût pas brisée et s'adressèrent presque exclusivement aux Pères de la Compagnie de Jésus.

La Mère Dennett fit de même, elle qui reconnaissait à son lit de mort, qu'après Dieu, elle devait tout au Père Howard pour sa formation intérieure, et que c'était aussi à lui que le monastère était redevable de la réforme qu'elle avait pu, grâce à ses conseils, accomplir en ses années de priorat.

Elle portait dans son cœur tout ce qui appartenait à la Compagnie. Elle avait pour tous ses saints, et saint François-Xavier en particulier, une merveilleuse dévotion. Les persécutions auxquelles était alors en butte la Compagnie lui étaient un sujet d'extrême affliction.

Elle ne se consola pas de sa suppression et pria toujours pour sa restauration. Elle en avait, dit-on, reçu de Notre-Seigneur l'assurance positive.

« Une tradition pieusement conservée dans le monastère, nous dit la relation manuscrite de la Mère Smith, mais qu'il est malheureusement impossible de prouver, — les documents ayant été détruits (7), — est que la Mère

(7) Après la mort de la Mère Dennett, le P. Howard, avec une précipitation qu'il regretta fort par la suite, déchira ou brûla presque tous les papiers intimes de la Mère Christina, qui étaient en sa possession. C'est cependant de lui qu'on tenait vraisemblablement le détail du Christ inclinant la tête vers la Mère Christina en prière, car durant les deux années qu'il vécut encore — il mourut en 1783 — il parlait souvent aux religieuses de leur sainte Prieure décédée et ses souvenirs ont été pieusement recueillis ; ils faisaient autorité.

Christina a été merveilleusement consolée de la peine qu'elle ressentait devant la suppression de la Compagnie de Jésus par une vue prophétique de sa future résurrection. Un jour, dit-on, tandis qu'elle épanchait son âme devant son crucifix, par trois fois le Christ pencha la tête vers elle en lui donnant à entendre qu'après trois fois dix ans la Compagnie renaîtrait ».

Si, ajoute l'histoire, le fait s'est passé peu avant la mort de la Mère Christina, survenue en 1781, la restauration générale de la Compagnie en 1814 lui confère une suffisante exactitude. Mais si, ce qui est infiniment plus probable, il eut lieu dans les mois qui suivirent la suppression en Belgique, fin 1773 ou début 1774, il indiquerait alors un rétablissement partiel de la Compagnie en Angleterre qui eut lieu en 1804 ».

Après une courte maladie, le Mère Dennett mourut le 12 juillet 1781.

« Nous perdons en elle, dit sa notice, un parfait modèle de notre saint état, une sainte, la meilleure des supérieures et la plus tendre des mères ».

Une grande impression de grâce se fit sentir au moment de sa mort à la communauté tout entière et les nombreuses faveurs spirituelles que reçurent alors et dans la suite beaucoup de ses filles attestèrent sa puissance d'intercession.

Henri MONIER-VINARD.

OSUNA ET BALTHAZAR ALVAREZ

A deux reprises et à trois ans d'intervalle, en 1574 et 1577, le P. Balthazar Alvarez dut, à la demande de ses Supérieurs, rendre compte par écrit de son genre d'oraison. Les *deux* mémoires nous sont connus par le Père Luis de la Puente, qui en a donné de larges extraits dans sa *Vie du P. Balthazar Alvarez* (ch. 13, 14, 15; et ch. 41). En outre, la *seconde* pièce, c'est-à-dire la relation de 1577, conservée à la Bibliothèque nationale de Madrid, a été reproduite textuellement par le Père Juan José de la Torre, dans la réédition de la biographie composée par La Puente, Madrid, 1880, appendice XIX, p. 603-627 (1).

Rien là de bien neuf pour les lecteurs de la Revue (2). Mais ce que l'on ignore communément, c'est que le célèbre jésuite s'inspire avec complaisance de l'enseignement d'Osuna. On découvre, en effet, dans les écrits du Père Balthazar une citation expresse du Troisième Abécédaire; six renvois au Spirituel franciscain, désigné par les formules : « *dice un doctor, dice un maestro* »; enfin divers emprunts tacites et des analogies doctrinales.

A. La *citation expresse*, qui n'a d'ailleurs pas échappé aux historiens, se lit vers la fin du chapitre 13 (La Puente, *Vida*, 1920, p. 120) :

... y a los levantados a este modo [de oracion] por Dios Nuestro Señor, quitarlos dél los que no tienen experiencia, con detrimento de

(1) Nouveau tirage du même livre, Madrid, 1920. La relation de 1577 s'y trouve à l'appendice XIX, p. 471-493. Je citerai toujours d'après cette dernière édition : *Vida*, 1920.

(2) Paul Dudon, *Les leçons d'oraison du P. Balthazar Alvarez*, RAM, 1921, p. 36-57.

alma y cuerpo, no parece cosa segura en conciencia; *asi lo dice en su abecedario Osuna, que no estan sin culpa los que apartan del camino de Dios.* Y otro dice, que a los superiores que hicieren esto, abreviará Dios la vida, si no se reportaren... (3).

Il est fait allusion au Troisième Abécédaire, H, ch. 1; p 401 a, de l'édition Mir :

Los que guardan los sanctos mandamientos de Dios y son leales en el sacramento del matrimonio, en ninguna manera deven ser apartados de la contemplacion, si la quieren seguir, antes han de ser favorescidos; y los que les aconsejan que no oren, no pienso que pecan menos que si les vedasen entrar en religion; ni piense alguno que su intencion lo salva, pues procede de ignorancia, que no excusa pecado.

Il est aisé de le constater. Ce n'est pas Osuna, mais un autre écrivain spirituel *(Y otro dice)* qui menace les Supérieurs du raccourcissement de la vie. Les anciennes traductions ont, en général, bien rendu ce passage, tandis que plusieurs auteurs attribuent, par mégarde, cette affirmation à Osuna (4).

B. *Citations implicites.* Elles se trouvent toutes dans la relation de 1577. En conséquence, tenons ouvert devant nous l'appendice XIX, mentionné ci-dessus :

1° P. 472, Introduction. Le P. B. Alvarez écrit : « Lo tercero, es mas necesaria la experiencia para el propio

(3) La traduction française de René Gautier, Paris, 1618, p. 139, porte : « Osius *(sic)* dit en son Abécédaire... »

(4) Marcel Bouix, *Vie du P. Balthasar Alvarez*, Paris, 1873, p. 142. Paul Dudon, *art. cité*, p. 46. P. Pourrat, *La Spiritualité chrétienne*, III, p. 177. H. Bremond, *Histoire du Sentiment religieux*, VIII, p. 242. Mais déjà aussi le capucin Simon de Bourg-en-Bresse (Cf. RAM, octobre 1934, p. 365). A la fin de son ouvrage *Les saintes eslevations de l'âme à Dieu* (Avignon, 1657) et dans un appendice intitulé *Conduite intérieure d'une sainte âme* (p. 791-803) ce P. Simon décrit l'oraison mystique du P. Balthazar Alvarez, en résumant *très librement* les chapitres 13 et 14 de sa *Vie*, par La Puente : c'est là qu'il a trouvé cité le *Trois. Abéc.* Sans doute le P. Capucin avait-il sous les yeux la *Vie* de B. Alvarez, par R. Gautier, et peut-être aussi la version latine de Melchior Trevinnius (Cologne, 1616).

aprovechamiento y bien particular, que la especulacion, y no menos para el de los otros en este camino, *como dice un Doctor...* »

Voici le texte visé, *Trois. Abéc.*, H, ch. 6, p. 411 b :

Si buscares maestro ten todas las maneras que licitamente pudieres para saber si es experimentado, si han pasado por él las cosas que te ha de enseñar...

Ibid., ch. 7 : De como la experiencia es mas necesaria al maestro.

2° Balthazar Alvarez continue, p. 472-473 :

Y como un maestro dice muy bien, es gran consuelo para el discipulo, que quien le guía, le diga : « Por ahí pasé yo, y me acaeció esto y esto, y hay esto en esto, y estotro en esotro », y salille al camino y saber dónde va, y comprendelle de media palabra y dalle a entender y explicar lo que quiere y no sabe decir, y lo que por él pasa. Y esto es necesario, y es un medio grande de aprovechar a los discipulos, porque entonces dan crédito al maestro, y estiman lo que dice, que les es harto necesario, y recibenlo bien; y muévelos mas el ejemplo del maestro vivo que asi los entiende y habla, declarandoles todo su interior, como Cristo a la Samaritana que cuanto leen de otros pasados.

On peut lire la même citation, avec de légères variantes, dans la *Vie* d'Alvarez, par La Puente, ch. 14, p. 125-126. Osuna y est appelé « *un maestro de espiritu* ». En ces deux endroits, le P. Alvarez résume la pensée du Spirituel franciscain. *Trois. Abéc.*, H, ch. 6, p. 411-412 :

... Deves saber que en este camino el que mas ha de hablar es el discipulo, preguntando las dudas que mucho juntas le ocurren e diciendo lo que siente para saber qué cosa es; y el maestro le ha de responder mas al corazon que a las palabras, mas a lo que quiere decir que a lo que dice, porque estas cosas no las puede el que pregunta del todo explicar. Empero, el que ha pasado por ellas puédelas del todo entender; y aun en comenzando a hablar el que pregunta, en tres palabras que diga, aunque mal dichas, le dice que no sabe declararse y él le dice como ha de preguntar aquello, e la manera como se suele sentir e la diferente manera con que suele venir. Y acontesce otras veces que el discipulo quiere preguntar y no sabe la manera como comience a decir lo que siente; y entonces el avisado y ejercitado maestro le comienza a contar algunas cosas que los de su manera suelen sentir... En grandisima manera aprovecha al discipulo

el crédito que tiene, si sabe que el maestro que le enseña ha gustado lo que le enseña; y mas le mueve un ejemplo que de si mesmo fielmente le dice que cuantos lee escriptos, porque los ejemplos de los pasados cuasi mas espantan a los simples que provocan...

3° Troisième référence, toujours au même paragraphe de la relation de 1577, p. 473 :

Y asi, *dice este doctor* (donc, le même que précédemment) una cosa importante : que a los tales maestros les está bien comunicarse y abrirse a los que guian, al modo dicho, y no cerrarse como muchos hacen; aunque se ha de guardar el decoro en el tanto y en el cómo de comunicarse... (Le même texte, dans la *Vida*, ch. 14, p. 126).

Nous ne quittons pas le Troisième Abécédaire. Bien plus, c'est encore le traité huitième (lettre H) qui est mis à profit. Voir tout le chapitre 2, et plus spécialement p. 404 a et b :

Esto dice aqueste sancto [saint Paul] para nos declarar cuanto seamos obligados a la salud de los projimos y a les comunicar la gracia que hemos recibido segun toda nuestra posibilidad, industriandolos en las cosas espirituales, para lo cual, si fuere menester que digas a alguno la gracia que tú en aquella via has recebido, no se te debe hacer de mal, pues que a él se le sigue dello mucho bien; ca no hay duda sino que mueven mas los ejemplos vivos que no los que hallamos escriptos...

4° P. 478, § II : *Lo quinto*... Il importe souverainement de donner aux jeunes religieux de bons Pères Maîtres, de sages guides spirituels. Que l'on écarte, par conséquent, les directeurs dépourvus des qualités requises :

A estos, dit B. Alvarez, no les conviene ser Maestros, porque los yerros aqui son mayores, *como lo encaresce aqui bien un Doctor; y aun dice una cosa importante* : que de buenos Maestros *depende todo el bien de las Religiones*...

Ici la concordance des deux auteurs est, en partie, textuelle. Cf. *Trois. Abéc.*, H, ch. 5, p. 409 b :

La cosa en que mas se puede errar o acertar es ésta; e la cosa que mas importa de mal o de bien, siendo errada o acertada, es ésta...

Ibid., p. 409 a : ... tengan muy gran vigilancia [los Superiores] en cosa que, segun vimos, tanto toca a la religion, pues della *depende todo el bien de las ordenes*...

5° P. 479, § II : *Lo octavo*... Encore un cas très clair de dépendance : le candidat au Recueillement ne doit pas rester un novice toute la vie.

Lo octavo, y no menos principal, explique B. Alvarez, es que sepa uno entenderse a si : lo primero porque no ha de ser uno discipulo toda la vida, mas en esta arte que en otras, *como dice muy bien un Doctor*...

Reportons-nous au *Trois. Abéc.*, lettre F, ch. 5, p. 385 a et b :

No seas tu [tan] mal mirado que no guardes en este ejercicio e arte lo que ves guardarse en los otros oficios todos y son dos cosas : la primera que lo aprendas por salir maestro en él, no contentandote con ser toda tu vida principiante...

6° La sixième citation implicite se trouve à la page 487 de l'Appendice, § VI, vers la fin :

Pero es de advertir que, *como bien nota un Maestro bien experimentado*, y otro de los nuestros no menos, como este camino de ir mas *alla* (c'est ainsi que je lirais, au lieu de *alma* ou *ahina*) por via de voluntad y afectos, sin discursos y pensamiento, sea mejor y mas descansado, y como término del otro, y que hace Dios mucha merced al que se lo da, no se ha de aconsejar regularmente a los principios...

Le Maître *bien expérimenté*, c'est toujours Osuna. La citation porte sur la première partie de la phrase : la contemplation est la meilleure des prières et la plus reposante. Comparer avec *Trois. Abéc.*, p. 467 a :

El cual [recogimiento] si es verdadero tanto excede a las dos maneras primeras (prière vocale et oraison discursive) como la obra a la palabra y al pensamiento.

Ibid., p. 522 a : ... los que caen en esta segura e perfecta manera de seguir a Dios, hallan en ella tan buen camino, tan fresco e deleitable de divinas consolaciones que luego juzgan por nada todo lo pasado...

C. *Emprunts tacites et réminiscences de style*. Lecteur attentif de l'œuvre d'Osuna, Balthazar Alvarez y puise encore bon nombre d'exemples et d'expressions.

1° Pendant l'oraison, dit-il, l'âme se tient en présence de Dieu, sans prononcer une parole, comme le pauvre devant le riche : « como el pobre que no hace más que ponerse delante del rico sin hablar, porque su necesidad habla ». *Vida*, ch. 41, § I, p. 343. Voir aussi p. 113 et 483.

L'image est tirée du *Troisième Abécédaire*, p. 529 b : « De lo cual se podia poner ejemplo en el pobre que callando se pone delante del rico, mostrandole su necesidad mas por obra que por palabra ».

2° Un Père Maître qui n'a pas l'expérience de la contemplation, ne saurait l'enseigner aux autres : « quien nunca aprendio griego ni lo sabra leer en libros, ni entendera al que le habla en ello, y mucho menos sabra enseñarlo ». *Vida*, ch. 14, p. 125. Voir *ibid.*, p. 478. Avant d'apprendre le grec aux autres, il le faut apprendre soi-même. Quel professeur d'Humanités en douterait ?

Nommé en 1574 recteur du collège de Salamanque, Balthazar Alvarez adapte au milieu où il travaille les comparaisons d'Osuna : « mal dirá [el maestro] el cantar que no sabe... asi como el que no sabe pintar no te podra sacar pintor ». *Trois. Abéc.*, H, ch. 6, p. 411 b.

3° Le mystique jésuite emploie aussi des formules apparentées à la théorie du Recueillement, comme par exemple : « recebi entrar dentro de mi con véras » (*Vida*, ch. 13, p. 115). Notons surtout les expressions suivantes :

Y asi solia decir el Padre Balthasar, que quitar Dios el discurso al alma, es señal que quiere su Majestad serle Maestro : porque *entrar a ella cerradas todas las puertas* es privilegio suyo y propio de solo el que la crio, incomunicable a bueno y malo espiritu ; y asi es segurisimo y ajeno de ilusiones...) *Ibid.*, ch. 15, p. 133).

Ces lignes me rappellent invinciblement le Troisième Abécédaire, G, ch. 8, p. 399 a :

Bien sabes que ha de venir el Señor y ha de *entrar a tu anima estando las puertas cerradas* que son tus sentidos... Empero diras

que sera mal decir a Dios de no, pues él solo es esperado. A esto se responde que Dios por otra parte ha de venir, la cual tú no sabes...

Ibid., Y, ch. 5, p. 567 a : Y por entonces, segun nota Gerson, esta cerrada la puerta a todo engaño del demonio...

4° Encore deux phrases que n'aurait pas désavouées Osuna :

Dios en una *breve razon* encierra y enseña muchas (*B. Alvarez*, ch. 15, p. 134).

[Durant la contemplation] no nos distrayamos a otra cosa alguna por buena que sea; y las tales *salidas* castigalas Dios bien, como un desacato que se hace a sus dones, con quitar la visita (*Ibid.*, p. 483).

On lit au Troisième Abécédaire, T, ch. 3, p. 530 b : « Este saber que tiene parece extar incluido y *abreviado en una sola razon* o palabra muy sentenciosa... » Les distractions sont également pour Osuna des sorties ou *salidas*. Cf. lettre J : « Jamas pase sin castigo la salida sin provecho ».

D. *Analogies doctrinales*. Ce ne sont pas seulement quelques images ou expressions que le P. Balthazar emprunte au Troisième Abécédaire : il s'en est parfaitement assimilé la doctrine ; et la prière dont il entreprend l'apologie n'est autre que le *Recogimiento* d'Osuna.

1° La contemplation du mystique jésuite est appelée : prière de la présence de Dieu, de quiétude ou de recueillement intérieur, oraison de silence, sommeil spirituel, union de l'âme à Dieu (*Vida*, ch. 14, p. 122-124). Tous ces noms conviennent aussi bien à la prière décrite au Troisième Abécédaire.

2° A la base de son oraison, Balthazar Alvarez met le silence des puissances : « oracion sin pensamiento », p. 488 ; « parece que no conoce nada », p. 135. Obligé à son tour d'expliquer le *rien penser*, il trouve cette heureuse formule : « este modo de orar no es dejar de hacer, sino hacer mucho ». *Vida*, ch. 41, § I, p. 343 (5).

(5) Ce qui veut dire : Prier de la sorte, ce n'est pas cesser d'agir, ce n'est pas perdre son temps, mais au contraire produire un grand travail.

Les lecteurs de la Revue connaissent déjà la pensée d'Osuna à ce sujet : *Este no pensar nada es pensarlo todo* (6). Ajoutons un texte qui a pu inspirer le Spirituel jésuite :

No decimos que en la sola y pura privacion haya algun bien, ni en el ejercicio ya dicho está sola y pura privacion, porque en acallar el entendimiento por estar mas atento a solo Dios, si ordenas a él tu corazon, *haces mucho*. *Trois. Abéc.*, Y, ch. 6, p. 568 b.

3° Passons maintenant à l'aspect positif de la contemplation. Les facultés supérieures de l'âme, dit le P. B. Alvarez,

... estan recogidas y fijadas en Dios y en la contemplacion de sus misterios...; la contemplacion, con una sencilla vista mira la suma verdad con admiracion de su grandeza y con deleite y complacencia en ella (*Vida*, ch. 14, p. 122-123).

On n'a pas oublié la formule d'Osuna : *Atento a Dios y contento*. L'objet principal de la contemplation est donc bien la Divinité, comme en témoignent ces lignes du Père Luis de La Puente :

... los perfectos hallan pasto mas excelente entrando por esta puerta de la sagrada humanidad a contemplar los misterios altisimos de la Divinidad, y saliendo a ejercitar con los proximos obras y ministerios de muy encendida caridad. Por esta puerta entró nuestro P. Baltasar desde sus principios... Entrando primero en los secretos del corazon de Dios humanado y subiendo despues a engolfarse en los misterios de Dios trino y uno, y saliendo de alli primero a mortificarse y labrarse a si mismo con varios ejercicios de virtudes y despues a socorrer con gran fervor a sus projimos (*Vida*, ch. 3, p. 37).

Il n'est pas interdit de voir un rapport entre ces paroles et un texte du Troisième Abécédaire, p. 549 a :

Todos trabajan en Cristo; unos entran a la divinidad y otros salen a la humanidad y todos hallan pastos abundosos.

René Gautier traduit, p. 456 : « ... cette sorte d'oraison n'est pas cesser d'agir, ains *de* faire beaucoup ». Il faudrait supprimer ce dernier *de*.

(6) *Trois Abéc.*, p. 567 a. RAM, janvier-mars 1936, p. 14-17.

4° A propos de l'amour de Dieu, les termes qu'emploie le P. Balthazar offrent une ressemblance frappante avec ceux d'Osuna :

Estimad y tened en tanto a Dios, disait le contemplatif jésuite, que os parezca poco todo el amor que teneis para darselo ; y para hacer esto mejor, *recoged todo el que teneis repartido por las criaturas* (*Vida*, ch. 49, p. 407).

Comparer avec *Trois. Abéc.*, R, ch. 5, p. 500 b :

Recoge, pues, tu amor... ; pues tenemos poco amor no lo tengamos *repartido* en cosas diversas.

5° On pourrait sans doute multiplier les exemples de l'influence d'Osuna sur son illustre disciple. Je termine par trois simples indications.

« Verdad es que este camino no es para todos », écrit Balthazar Alvarez (p. 119). La consolation spirituelle n'est pas un signe absolu, mais seulement conjectural de l'état de grâce. Il faut éviter autant que possible les manifestations extraordinaires de la dévotion (7).

Le Spirituel franciscain ne parle pas autrement. « Aquesta via... bien conoscemos que no es para todos » (*Trois. Abéc.*, p. 320 b). « ... Gran señal es del amor de Dios sentir consolacion y mayor que no el ayuno, aunque sea bueno : empero ni una señal ni otra es evidente » (*ibid.*, p. 459 a). « Empero lo mas seguro es guardar silencio sin salir en boz ni gritos ni en cosa que notablemente parezca de fuera... » (*ibid.*, p. 533 a).

* * *

Le P. Balthazar Alvarez fut pendant six ans (1558-1564) le confesseur très estimé de sainte Thérèse. Bossuet l'appelle « une des lumières de sa Compagnie » (8). Si la parfaite orthodoxie d'Osuna n'était prouvée de par ailleurs, on en trouverait un sûr garant dans la vive sympathie d'un si grand mystique pour le *Troisième Abécédaire*.

P. Fidèle, O. M. Cap.

(7) Outre ses relations, Balthazar Alvarez composa un *Traité sur la manière dont il faut parler des choses spirituelles*, pour prémunir contre les erreurs des *Alumbrados*. Larges extraits dans sa *Vie*, par La Puente, ch. 33. C'est là qu'il est traité des consolations et des manifestations de la piété, p. 276-277.

(8) Bossuet, *Instruction sur les états d'oraison*, I, livre 7, n° 10. Édit. Lachat, t. 18, p. 525.

LE B. GABRIEL-MARIA, O. F. M.

En 1913, le P. Othon Ransan publiait sa grande vie du bienheureux Gabriel-Maria (1). Depuis cette date, les recherches ont été activement poussées, en vue d'obtenir la confirmation du culte immémorial dont jouit ce dévot serviteur de Marie, co-fondateur avec la bienheureuse Jeanne de Valois, de l'Ordre de la Vierge Marie, plus connu sous le nom d'Ordre de l'Annonciade.

Le principal mérite dans ce travail de recherches revient au R. P. Ferdinand Delorme. De 1926 à 1929, il a fait paraître, dans *La France Franciscaine*, ses *Documents pour l'histoire du bienheureux Gabriel-Maria :* ils couvrent plus de 350 pages en petits caractères. C'est lui encore qui a publié dans l'*Archivum Franciscanum Historicum,* l'*Enquête épiscopale de Rodez sur les miracles attribués au B. Gabriel-Maria* (*10 avril 1642-21 juillet 1645*) ; et, plus récemment, les *Statuts édictés au Chapitre Général de Parme pour les Sœurs de l'Annonciade (1529)* (2).

Nous avons eu nous-même la bonne fortune de découvrir un texte excellent de la *Vie de la bienheureuse Jeanne de Valois,* et la *Vie,* également inédite, bien plus, considérée comme perdue, *du bienheureux Gabriel-Maria*. Les deux biographies faisaient partie du même recueil, la *Chronique de l'Annonciade*, et sont l'œuvre du même auteur, sœur Françoise Guyard, religieuse Annonciade à Bourges et nièce du Bienheureux. Elle avait achevé sa première rédaction vers 1556. Par la suite, elle remania et compléta son texte : cette refonte, ou rédaction longue, était achevée en 1561. Les deux rédac-

(1) Othon [Ransan (*alias* : — de Pavie)] O.F.M., *Le bienheureux Gabriel-Maria, O.F.M., et l'Ordre de l'Annonciade*. In-8 de XXVIII-350 pp., Bourges, 1913. Ne pas confondre avec la plaquette de propagande du même auteur : *Le bienheureux Gabriel-Maria* (1460-1532). In-12 de 40 pp., Rodez, 1907.

(2) Nous renvoyons à la première revue par le sigle reçu : *Fr. Fr.;* à la seconde par *A.F.H.* Cf. *A.F.H.X.* (1917), 387-412 ; *XXVI* (1933), 165-182.

tions nous sont parvenues (3). La seconde, peu ou point connue, apporte du nouveau et permet de contrôler les anciens biographes des Fondateurs de l'Annonciade.

La bibliographie du bienheureux Gabriel-Maria s'est elle-même beaucoup enrichie par la publication des *Documents* réunis par le P. F. Delorme. Nos recherches y ont ajouté quelques articles, entre autres les deux résumés ou canevas de sermons que nous publions. Tant et si bien que le moment semble venu de faire le point.

Avant donc de donner le texte des sermons, nous présenterons aussi brièvement que possible la vie et les œuvres du bienheureux Gabriel-Maria.

Art. I. — LA VIE DU BIENHEUREUX GABRIEL-MARIA

Il naquit vers 1462, en Auvergne, près de Riom, dit sa biographe, probablement dans les environs de Besse (Puy-de-Dôme), des époux Nicolas-Galope, et reçut au baptême le nom de Gilbert (4). Jusqu'en 1517, il signera Gilbert Nicolas (ou, en latin, *Gilbertus Nicolaï,* ce qui a fait croire à quelques historiens que son nom de famille était Nicolaï). En 1517, Léon X changea son nom en celui de Gabriel-Maria, en raison de la dévotion du serviteur de Dieu pour la T. S. Vierge considérée dans le mystère de son Annonciation. Cette dernière appellation devint officielle dès 1518 par ordre du Ministre Général de l'Ordre des Frères-Mineurs (5).

(3) Le P. F. Delorme avait publié la rédaction brève de la vie du B. G.-M. en tête de ses *Documents* (*Fr. Fr. IX* [1926] 59-76). Nous faisons imprimer actuellement la rédaction longue ou édition définitive des deux vies, sous le titre : *Chronique de l'Annonciade. Vies de la bienheureuse Jeanne de Valois et du bienheureux Gabriel-Maria, O.F.M.* Edition critique par Jean-Fr. Bonnefoy, O.F.M. Nous pouvons non seulement utiliser ce texte, mais y renvoyer, ayant en main les bonnes feuilles. Nous préparons aussi la bibliographie de l'Annonciade.

(4) Sur le lieu et la date de naissance, cf. Jean-Fr. Bonnefoy, *La Chronique de l'Annonciade* (que nous citerons désormais sous la forme abrégée : *Chron.*), p. 305, note 1 ; 309, note 2 ; — sur son nom de famille, *ibid.*, p. 1, n. 2.

(5) Le P. Othon Ransan, *op. cit.* (nous le citerons, à l'intérieur du texte, par ses initiales : *O. R.*), p. 335-336, a publié le certificat du Card. Christophe Numas (29 juillet 1518) attestant le fait ; et l'ordre du Ministre général François Lychet, prescrivant à ses subordonnés de se conformer aux désirs du Souverain Pontife. Mais ni le Pape, ni l'intéressé, ni les tiers ne s'en tinrent strictement au nom de *Gabriel-Maria.* Le Pape l'appelle *Avemaria* le 21 juin 1521 (*Fr. Fr. X* [1927] 118); le bienheureux signe, sur une même lettre, *Gabriel de Ave Maria* et *Gabriel Ave Maria*

Vers l'âge de 17 à 18 ans, coupant court à une affection terrestre, il quitta brusquement sa famille et alla demander l'habit des Frères-Mineurs aux couvents de Meung-sur-Loire (Loiret), d'Amboise, de N.-D. de la Fond, près de la Rochelle. Ce dernier appartenait à la province de Touraine Pictavienne, berceau du mouvement de régénération religieuse de l'Ordre des Frères-Mineurs, connu sous le nom d'Observance. Il y fut admis malgré les apparences de santé délicate qui l'avait fait éconduire des deux autres maisons (*Chron.*, 309-310).

Pendant son noviciat, il se fit remarquer par sa piété, sa douceur et son zèle (*ibid.*, 310-312). Nous ignorons la date de son ordination sacerdotale et les conditions dans lesquelles il fit ses études. Dans son sermon sur saint Gabriel (*infra*, écrit 15), il parle de son professeur d'hébreu, ce qui laisse supposer que le couvent de N.-D. de la Fond avait un programme d'études assez complet. Il devait lui-même devenir professeur de théologie et enseigner cette matière « l'espace de 19 ou 22 ans ». Un pape l'aurait même « passé docteur en Cour de Rome » (*Chron.*, 323-324 ; IX, 87). Un acte du 27 novembre 1513 le nomme expressément « docteur en théologie » (X, 408), et dans un de ses opuscules (*infra*, écrit 5) publié à Bâle vers la même date, un de ses confrères, son éditeur, lui donne le titre de *sacrae paginae doctor*.

De son entrée dans l'Ordre (vers 1480) à son intervention dans le procès de déclaration de nullité du mariage contracté entre Louis XII et Jeanne de Valois (en 1498), nous ignorons le lieu de son activité. Un seul renseignement précis : très jeune encore, il fut élu définiteur de sa province au Chapitre de Varennes en 1488 (*O. R.*, 44).

A une date inconnue, il devint gardien, c'est-à-dire supérieur local, du couvent d'Amboise, où il remplacera le P. Jean de La Fontaine et lui succèdera comme confesseur ordinaire de Jeanne de Valois (*Chron.*, 77). C'est à ce titre sans doute, qu'il fut chargé de notifier à l'infortunée princesse la déclaration de nullité de son mariage (déc. 1498; *Chron.*, 81-86).

Moins d'un an après, Jeanne de Valois lui demandait de l'aider dans la fondation d'un ordre nouveau en l'honneur de la Sainte Vierge, mais pendant près de deux ans, Gabriel-Maria écarta le projet. De nouvelles instances le décidèrent à s'en occuper activement

(*ibid. XI* [1928] 472) ; ailleurs : *Ave Maria, Gabriel Marie*, (*ibid.*, 474). Les *Statuts Généraux* édictés par le Chapitre Général de Parme le nomment tantôt *G.-M.*, tantôt *Maria* (*A.F.H. XXVI* [1933] 11-12).

Devant citer très souvent les *Documents* du P. F. Delorme, nous y renverrons le lecteur, *au cours de cette notice*, en donnant seulement le numéro du tome de *La France Franciscaine*, en chiffres romains, et la page en chiffres arabes.

(*Chron.*, 84-95). Le 21 mai 1501, il négocie avec une dame de Tours, Macée la Pourcelle, qui dirigeait dans cette ville une sorte d'internat, l'envoi à Bourges de onze postulantes, qui devaient former la nouvelle communauté (*ibid.*, 96-101). Elles arrivèrent à Bourges le 27 mai ; Gabriel-Maria les y suivit trois semaines après (*ibid.*, 104-107). Tout était à faire : organisation matérielle, formation religieuse, statut juridique ; et l'on ne pouvait guère compter sur l'initiative des postulantes dont certaines n'avaient que neuf et dix ans (*Chron.*, 119). En collaboration avec la Fondatrice, Gabriel-Maria veillait à tout.

Sous son inspiration, il rédigea une règle fondée sur les dix vertus de la Vierge Marie. Le P. Guillaume Morin partit pour Rome pour la faire approuver : il échoua dans sa démarche et, par surcroît, perdit le texte de la règle. Gabriel-Maria en composa une autre et se rendit lui-même à Rome pour obtenir sa confirmation : elle lui fut accordée, non sans peine, le 12 février 1502 (*Chron.*, 128-137 ; *infra*, écrit 8). Il profita de son séjour à Rome pour mettre sa famille religieuse de l'Observance à l'abri des manœuvres de ses adversaires (Bulle *Cum sicut accepimus*, du 13 janvier 1502 : XI, 113-114).

Rentré à Bourges, il suggéra à la Duchesse du Berry de faire procéder à la Réforme des Bénédictines de Saint-Laurent, installées dans cette ville (*Chron.*, 142-143 ; IX, 269-270). Puis, sans perdre de temps, on se mit en quête d'un emplacement pour le futur couvent de l'Annonciade et les travaux commencèrent aussitôt (août 1502). Gabriel-Maria assista à leur inauguration et à la pose de la première pierre, puis, le 20 octobre 1502, à la première cérémonie de vêture, qui eut lieu dans la chapelle provisoire de la communauté (*Chron.*, 146-161).

Sur ces entrefaites, il fut nommé Vicaire Provincial d'Aquitaine, ce qui l'obligea à quitter Bourges (*O. R.*, 82). Le 25 mars 1503, il était de retour pour une nouvelle prise d'habit (*Chron.*, 172). Il ne fit qu'une courte halte, puisque nous le trouvons le 1er août à l'Assemblée de Rabastens (IX, 48), le 24 à Albi (XI, 231). Le 11 novembre, il est de nouveau à Bourges où il fait la première visite canonide la petite communauté (*Chron.*, 176-178).

C'est probablement pendant cet hiver 1503-1504 qu'il faut placer le second voyage à Rome, où il obtint le pardon dn Saint-Sépulcre « et plusieurs grandes indulgences et privileiges » (*Chron.*, 176-177), Au nombre de ces privilèges, il faut inscrire sans nul doute l'autorisation accordée à la Fondatrice et au co-Fondateur de faire profession dans l'Ordre de l'Annonciade à titre privé, sans noviciat préalable et avec les restrictions que comportaient leur situation et leurs devoirs d'état respectifs. Toujours est-il que, la fête de la Pentecôte (26 mai) 1504, Jeanne de Valois émit « les trois vœux de religion et closture » entre les mains du P. Gabriel-Maria. « Et semblablement

le dit Reverend Pere promist et voua entre les mains de Madame, a Dieu, a la Vierge Marie et a elle, que toute sa vie, il garderoit et observeroit la reigle de la Vierge Marie » (*Chron.*, 188-190).

Pendant la bonne saison, il revient dans le Midi, où l'appelaient les affaires de sa Province. Après avoir participé à l'assemblée d'Amboise le 24 juin (III, 90-113 ; IX, 48), il va présider la Congrégation provinciale de Montauban, le 9 août 1504 (XI, 242-244).

Du 9 novembre 1504 au 7 avril 1505, il est à Bourges. Vêtures et professions se succèdent à une cadence rapide, avant et après la prise de possession du couvent définitif, fixée au 21 novembre. Le 10 janvier 1905, la sainte Fondatrice pressentant sa fin prochaine écrit son testament. Elle meurt le 4 février 1505 (*Chron.*, 226-234). Le printemps venu, le P. Gabriel-Maria repart pour sa Province d'Aquitaine (*ibid.*, 255-256).

Nous le retrouvons à Bourges un an après, le 8 avril 1506, où il assiste à la consécration de l'église conventuelle par Georges d'Amboise, cardinal légat du Saint-Siège en France (*ibid.*, 257-259). Sur les instances de Gabriel-Maria, Georges d'Amboise contraint le Vicaire Général de l'Observance ou à son défaut le Vicaire Provincial de Touraine, de recevoir sous leur obédience les Annonciades de Bourges et de pourvoir à leurs besoins spirituels (21 oct. 1506 ; IX, 256-264).

A l'échéance de son mandat de Vicaire Provincial d'Aquitaine (1505), Gabriel-Maria était revenu à Amboise comme gardien. Il mit à profit les loisirs que lui laissait cette charge pour se rendre à Rome durant l'hiver 1506-1507, et obtenir de Jules II une nouvelle confirmation de la règle de l'Annonciade (Bulle *Ad ea que,* 8 janvier 1507 : IX, 264-269). Au retour de ce voyage, eut lieu la fondation du couvent de l'Annonciade d'Albi (mars 1507 ; IX, 307).

De la Pentecôte 1508 à la Pentecôte 1511, Gabriel-Maria est Vicaire Provincial de Bourgogne (IX, 256). Il quitte cette charge pour celle, plus onéreuse, de Vicaire Général Cismontain qu'il exerça pendant trois ans (Pent. 1511-Pent. 1514 ; IX, 51 ; XI, 253 ; *O. R.*, 176-177). De cette période d'intense activité, nous sont parvenus quelques actes administratifs (*infra*, écrits 2, *a*, *b*, *c*, *d*, *e*), le témoignage de deux séjours à Bourges en novembre 1511 et 1513 (XI, 256 ; X, 407), la mention d'un Chapitre provincial célébré à Saint-Omer sous sa présidence (IX, 51), la rédaction d'une règle destinée à faciliter la fusion des Annonciades et des Conceptionnistes fondées par la bienheureuse Béatrix de Sylva († 1499) (IX, 376 ; *Chron.* 161), la composition de plusieurs opuscules apologétiques en faveur de l'Observance.

Le 11 juin 1514, il préside le Chapitre Général d'Anvers (IX, 51, 378). Avant de quitter cette ville, il accorde des indulgences à une

Confrérie de l'Immaculée-Conception (*infra*, écrit 30 *b*). Quelques semaines plus tard. il est nommé Vicaire Provincial de France par les Capitulaires de cette province réunis à Ypres (IX, 51 ; *O. R.*, 181). Comme tel, il collabore avec la bienheureuse Marguerite de Lorraine à la fondation du couvent de Clarisses d'Argentan (*Etudes Franc.* 6 [1901] 395, n. 4) et préside, le 15 août 1515, un Chapitre provincial à Châteauneuf-de-Galaure (Drôme; IX, 52).

A la Pentecôte 1516, il est nommé pour la deuxième fois Vicaire Général cismontain par le Chapitre Général réuni à Rouen, et préside en cette qualité la Congrégation Provinciale de France (IX, 52, *O. R.*, 192). En août-septembre de cette même année, il visite les provinces franciscaines d'Espagne et réunit leurs Vicaires Provinciaux à Tolède (*O. R.*, 224-226). Quelques mois plus tard, il est à Bruxelles (20-21 janvier 1517), pour plaider devant Charles-Quint (*infra*, écrit 1 *b*) la cause de l'Observance, et à Bruges (1er février) qui reçoit le troisième couvent de l'Ordre de l'Annonciade.

Le Chapitre Généralissime des Frères-Mineurs convoqué à Rome par Léon X pour la Pentecôte 1517 et qui devait liquider les différents entre Conventuels et Observants, eut pour résultat leur séparation définitive et l'autonomie administrative des deux groupes. Les Observants, de beaucoup les plus nombreux, furent divisés en deux familles soumises à un même Ministre Général, mais gouvernées par un Commissaire Général. Gabriel-Maria fut nommé à cette charge pour la Famille cismontaine (6). Pendant son séjour à Rome, il négocia l'approbation de la Règle du Tiers-Ordre, destinée aux Sœurs de Château-Gontier, et celle de la troisième Règle des Annonciades (*infra*, écrits 24 et 10).

A cette nouvelle charge s'ajoutera, le 11 novembre 1517, celle de Commissaire Général pour la Croisade contre les Turcs (XI, 460-464). Sous l'impulsion du Bienheureux, l'Ordre des Frères-Mineurs présentera le 12 juin 1523, un vaste plan de mobilisation pour constituer « une grande et puissante armée à la confusion et destruction du Turc » (XI, 464-468).

Son mandat de Commissaire Général expirait à la Pentecôte 1520, mais du consentement unanime des Capitulaires réunis à Bordeaux, il fut renouvelé par un second triennat (XI, 468 ; *O. R.*, 229-230). Le 15 juillet 1521, il est chargé de faire la visite canonique des couvents d'Angleterre, Irlande et Ecosse (XI, 470).

(6) Tous les historiens de l'Ordre ont raconté cet événement capital dans l'histoire des Frères Mineurs. Cf., entre autres, H. HOLZAPFEL, *Manuale historiae Ordinis Fratrum Minorum*, Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1909, p. 135-139. — Pour le B. Gabriel-Maria, *IX*, 52 ; *O. R.*, 205-208.

A l'expiration de ce triennat, il se rend au Chapitre Général de Burgos (Pentecôte 1523) où il est nommé Définiteur Général pour la province de Touraine, inquisiteur contre l'hérésie luthérienne dans tous les couvents de l'Ordre. Il reçoit en outre la mission d'aller présider le Chapitre Provincial de Cologne et de visiter canoniquement les provinces de Saxe et de Thuringe (XI, 470).

De 1524 à 1526, il est ministre provincial de la province Saint-Louis en Provence (XI, 471).

En 1526, le Chapitre Général d'Assise le nomme Commissaire Général du grand couvent de Paris (XI, 472, n. 2), tandis que Clément VII le confirme dans sa charge de supérieur général de l'Annonciade (Bulle *Salvatoris nostri*, 28 juin 1526 : X, 121-123).

Trois ans plus tard, le Chapitre Général de Parme le nomme définiteur Général pour la Famille cismontaine et approuve les *Statuta Generalia* de l'Ordre de l'Annonciade (XI, 474 et *infra*, écrit 12). Par ordre du Ministre Général, Gabriel-Maria rédigea en outre une déclaration officielle de la Règle des Annonciades (*infra,* écrit 14). Rentré à Bordeaux, il adresse à ses filles spirituelles une traduction des *Statuta* et une lettre qui est, selon sa propre expression, comme son testament : il ne survivra, en effet, que trois ans à cette lettre (*infra,* écrit 20).

Durant ce dernier triennat, il se rendit encore une fois dans les Pays-Bas pour assister à l'inauguration du couvent des Annonciades de Louvain (1530).

Usé par ses austérités, ses travaux et ses incessants voyages, presque septuagénaire, il fut atteint à Bourges d'une grave affection du côté droit « tellement que par la véhémente douleur qu'il souffrait, son corps vint à diminuer merveilleusement. Et fut en cette langueur depuis le jour de la fête de saint Thomas apôtre [21 décembre 1531], jusque son trépas [27 août 1532] » (*Chron.*, 337). Il essaya, malgré tout, de se rendre à Toulouse où devait se réunir pour la Pentecôte la Congrégation Générale des Cismontains, mais la maladie l'arrêta en chemin, dans un couvent de son Ordre, proche de Rodez. Les Annonciades de cette ville, ayant appris sa présence et sa maladie, l'envoyèrent chercher en litière : ce fut son dernier voyage. A Rodez, il fit l'édification de tous par son énergie indomptable et sa piété filiale envers Marie. Les dernières paroles qu'il prononça furent celles du *Magnificat.* Il mourut le 27 août 1532 (*Chron.,* 338-342).

Art. II. — LES ÉCRITS DU BIENHEUREUX GABRIEL-MARIA

La plupart concernent l'Ordre des Frères-Mineurs ou celui de l'Annonciade. Nous groupons sous la rubrique *Divers* ceux qui n'ap-

partiennent à aucune de ces deux premières séries. L'ordre chronologique, souvent incertain, est donc sacrifié en partie à l'ordre logique. Pour la facilité des renvois, nous adoptons une numérotation continue. Les titres entre guillemets sont authentiques.

§ 1. — Ecrits concernant l'Ordre des Frères-Mineurs

1° *Mémoires pour la défense de l'Observance.*

a) « *Sequitur quaedam brevis declaratio super securitate status Observantinorum facta per vicarium provincialem Aequitaniae et exhibita dominis Parlamenti Tholosani et Universitati* ». 1503; probablement après le 17 juillet (cf. *Fr. Fr.* XI [1928] 324, n. 1).

Edité par le P. Ferdinand Delorme : *Fr. Fr. XII* (1929) 245-256. Il en avait auparavant publié le brouillon : *Fr. Fr. XI* (1928) 130-136.

b) Mémoires à Charles-Quint, insérés dans les actes de l'Assemblée de Bruxelles : 20-21 janvier 1517 : *Fr. Fr. XI* (1928) 457-459. Le premier fut écrit en collaboration ; le second par Gabriel-Maria seul.

2° *Actes administratifs.*

a) Gilbert Nicolas nomme commissaire spécial d'Aquitaine Jean de Bonguet, gardien de Toulouse (Albi, 24 août 1505; cf. *Fr. Fr. XI* (1928) 231, et Othon Ransan, *L'Aquitaine Séraphique,* t. II, p. 528 et ss.).

b) Il donne au vicaire provincial de la province Saint-Bonaventure les pouvoirs de commissaire général (Rabastens [Tarn], 8 juin 1511 ; *Fr. Fr., ibid.*, 254-255).

c) Il institue commissaire général dans cette même province le P. Arnaud de Saint-Félix (Bordeaux, 5 sept. 1511 ; *ibid.*, p. 255-256).

d) Il donne les mêmes pouvoirs au même pour la province de France (Bourges, 18 nov. 1512 ; *ibid.*, 256-257).

e) Il fait condamner par divers théologiens de Paris, quatre propositions du P. Boniface de Ceva et en fait approuver dix autres par diverses facultés de théologie (1514 ; *ibid.*, 258-259).

f) Il institue Arnaud de Saint-Félix son commissaire dans les provinces d'en-deça les Pyrénées (Mirepoix, 23 août 1516 ; *ibid.*, 262-263, et Othon Ransan, *op. cit.*, p. 532 et ss.),

g) Il signale au P. Antoine de Calcena, commissaire général, les difficultés qui s'opposent à la convocation du Chapitre Général à Parme pour 1529 (De la province de Touraine, 21 déc. 1528 ; *Fr. Fr., ibid.*, 472).

3° « *Tota pulchra es* ». Ce traité est perdu. Nous ne le connais-

sons que par la *Quaestio super regulam* (*infra*, 5°) qui y renvoie à propos de l'étendue du vœu religieux de chasteté : il serait donc antérieur à 1514.

4° « *Lucerna Mariae Virginis* ». Egalement perdu. La *Quaestio super regulam* le cite immédiatement après le précédent, ce qui suppose qu'il en est distinct. Le *Bonus Pastor* le mentionne également (*infra*, 7°) et définit sommairement son objet : *oves devotionis pabulo nutrire (studui)*. Ce n'était donc pas un ouvrage de polémique, mais un livre d'édification.

5° « *Quaestio super regulam sancti Francisci ad litteram, celeberrimi religiosi viri Gilberti Nicolai, sacrae paginae doctoris Fratrum Minorum de Observantia cismontanorum Vicarii Generalis* ».

Postincunable rubriqué, avec titre courant, de 24 ff.; 115 × 66mm; s. l. n. d.; probablement : Bâle, 1513. Qu'il ait été imprimé à Bâle, dès qu'il fut composé, la lettre de remerciements qui suit la lettre d'envoi de l'A. le donne à entendre. Par ailleurs, le Bienheureux a été vicaire général de l'Observance cismontaine une première fois de la Pentecôte 1511 à la Pentecôte 1514 (IX, 51) ; une deuxième fois de la Pentecôte 1516 à la Pentecôte 1517 (IX, 52). La critique interne indique que l'opuscule parut pendant le premier exercice, donc entre la Pentecôte 1511 et la Pentecôte 1514.

L'auteur entend prouver que sa Famille religieuse de l'Observance observe la règle de saint François « à la lettre » et réfute ses calomniateurs.

Nous n'en connaissons qu'un exemplaire appartenant à une bibliothèque privée, sur lequel nous avons pris notre copie. Les *Acta O. F. M.* en ont publié des extraits d'octobre à décembre 1885 (pp. 153-157 ; 173-174 ; 184-192) (7).

6° « *Veritas omnia vincit, aut de regulae observatione ad litteram* ». Ni Adrien Hubert (8), ni Wadding n'ont signalé cet opus-

(7) Nous tenons ces références du R. P. Ferdinand Delorme, qui a bien voulu revoir cette bibliographie et nous faire quelques autres communications. Qu'il veuille bien agréer nos remerciements fraternels.

(8) Le volume paru sous son nom à Anvers en 1645 « est divisé en deux parties, mais ne comporte qu'une seule pagination. Il est dédié à Dom d'Attichi, évêque de Riez.

« La première partie, préparée par le P. Gummarus a Quercu [*Duchesne?*] a pour titre : « ***Regula ordinis beatae Mariae Virginis Annuntiatae**, et **elogium** B. Joannae Valesiae ordinis fundatricis, cum **privilegiis** pontificiis **eidem ordini concessis***. Antwerpiae, 1645, ex officina Plantini, sumptibus Balthasaris Moreti ».

« La seconde partie a pour titre : « *Rmi Patris Gilberti Nicolai*,

cule. Sbaralea le cite le premier, et Nardecchia le reproduit. Le P. Othon Ransan en a déposé une copie au tribunal ecclésiastique d'Agen en 1914. Cette copie a été envoyée à la Congrégation des Rites où, par suite d'un déménagement, il a été impossible au P. F. Delorme de la consulter.

7° « *Novus tractatus de decem Plagis paupertatis Fratrum Minorum ; vel ab aliquibus nuncupatur Bonus Pastor* ».

Gothique de 16 ff. non num. sur deux colonnes ; 140×90mm ; fol. 15 r b : « Explicit iste tractatus de decem plagis paupertatis Fratrum Minorum. Ab aliquibus dicitur Bonus Pastor. Compositus a Reverendo Patre Gilberto Nicolai, Ordinis minorum de Observantia vulgariter nuncupatorum, Vicario Provinciali Franciae. Impressum Rothomagi (9) per magistrum Martinum Morin, ante prioratum Sancti Laudi commorantem ad intersignum divi Eustachii ». — S. d., mais on peut le situer avec assez de précision puisque le Bienheureux n'a été Vicaire Provincial de France que de juin 1514 environ à la Pentecôte 1516 (cf. *Fr. Fr. 9* [1926] 51 et 52).

L'A. définit la pauvreté franciscaine et signale les dix dangers qui la menacent. En terminant, il réfute les objections de principe qui ont été faites à son sujet (*Bibl. Nat.*, Réserve, H 2224 : il ne figure sur aucun catalogue).

Il a été réédité, avec quelques retouches, dans :

7° *bis* « *Tractatus in regulam S. Francisci ad litteram. De decem plagis paupertatis Minorum.* Ex veteribus opusculis R. P. F. Gabriel-Maria, alias Gilberti Nicolai, Regularis Observantiae olim Commissarii Generalis Cismontani et Institutoris Ordinis Annuntiatarum. Restitutus et illustratus ad mentem Nicolai III et Clementis V Pontificum, a V. P. F. Nicolas Orano observantino, cum regula et et Testamento B. Francisci ». Luxemburgi. Excudebat Hubertus Reuland, anno 1626.

Un vol. de 7-5 ff. et 230 p.; 98×62mm. — Les pages 5 à 11 : *Quaestio proemialis*, sont un emprunt à la *Quaestio super Regulam.*

alias Gabrielis Maria... elogium, epitaphium, catalogus scriptorum, vita cum tractatulo de triplici devotione Beatae Joannae [cf. *infra* n. 25] *ac alio de tribus coronis et tribus ordinibus B. M. Virginis* ». La préface *ad lectorem* est cette fois du P. Adrien Hubert (Le P. Gummer entre temps était mort).

Le catalogue des écrits de Gabriel-Maria, dressé par Adrien Hubert (p. 183), a été reproduit par Wadding, qu'a copié Nardecchia, *Scriptores Ordinis Minorum*, Romae, 1906. Il comprenait dix articles, dont deux sont indiqués avec des titres inexacts (communication du P. F. Delorme).

(9) Nous ne savons sur quoi se base l'*A.F.H.* 5 [1912] 765, pour parler d'une *editio Lipsiensis 1516*.

Trois exemplaires nous sont connus : Londres, Bristish Museum 4405 b ; — Paris, Bibl. Franciscaine Provinciale ; — Firenze-Quaracchi, Collège Saint-Bonaventure.

§ 2. — Ecrits concernant l'Ordre de l'Annonciade

8° *Première règle* approuvée par Alexandre VI le 12 février 1502 (Bulle *Ea que*). — Souvent publiée, bien qu'elle ne régisse plus l'Ordre de l'Annonciade, elle témoigne de l'intention de la bienheureuse Jeanne de Valois de fonder un monastère mixte, sur le modèle de Fontevrault, bien qu'il ne soit jamais question de cet Ordre.

Editions : Baronius, *Annales Ecclesiastici*, ad an. 1501, n 24-35 ; J. Grente, *La Bienheureuse Jeanne de Valois*, Paris, 1902, p. 167-196 (trad. française en regard) ; *Fr. Fr. IX* (1926) 241-249.

9° *Deuxième règle*, approuvée par Léon X le 22 mai 1515 (Bulle *Ad ea que*). — Elle était destinée à faciliter la fusion des Conceptionnistes d'Espagne et des Annonciades. En réalité c'était une refonte de la *Règle des Dix Plaisirs*, moins la mention des Frères de l'Annonciade. Elle ne demeura guère plus de deux ans en vigueur. Edition : *Fr. Fr. IX* (1926) 383-395.

10° *Troisième règle*, approuvée par Léon X le 25 juillet 1517 (Bulle *Regulam profitentibus*). Elle régit encore actuellement l'Ordre de l'Annonciade. Ses éditions et traductions sont très nombreuses. Signalons la première traduction connue et les deux dernières éditions :

a) « *S'ensuit la règle des Sœurs religieuses et filles de la Vierge Marie* ». Plaquette de 10 ff. ; car. gothiques ; 185 × 130mm ; s. l. n. d. : la forme des caractères et l'encadrement du titre permettent de l'attribuer sans hésitation à Jean Colomiès, imprimeur à Toulouse. D'autre part, l'état de conservation des lettrines indique la date approximative de 1530 (10). Cette traduction serait donc contemporaine du Bienheureux († 1532). Paris, *Bibl. Nat.*, Rés. Ld 69 bis 4 (1-2) ; Rés. H 747.

b) *Fr. Fr. X* (1927) 100-110 (texte latin seul).

c) *Règle et Statuts des Moniales de l'Ordre de la Bienheureuse Vierge Marie, dit de l'Annonciade, ou des Dix Vertus de Notre-Dame*, Thiais, 1934 (nous dirons désormais : *Règle de Thiais*) p. 2-57 (avec trad. française en regard).

11° *Additions à la Règle*, faites par délégation apostolique. La lettre d'envoi, publiée par le P. F. Delorme (*Fr. Fr., ibid.* 116-117),

(10) Expertise de M. Robert Brun, Conservateur à la Bibl. Nat. Nous le remercions de son obligeante communication.

donne la date, certainement erronée, *m° quingentesimo octavo*. Le P. D. a corrigé en ajoutant *decimo* avant *octavo*. Nous croyons qu'il faut mettre *vigesimo* et que la bulle à laquelle se réfère le Bienheureux est celle de Clément VII *(Salvatoris Nostri)* du 28 juin 1526 *(ibid.*, 121-123).

Nombreuses éditions. Le P. D. a publié les *Additions* (*ibid.*, 117) d'après *La Règle des religieuses de la B. V. Marie*. Agen, Noubel, 1867 (= *Règle d'Agen*), p. 15-17; *Règle de Thiais*, p. 58 à 63 (avec trad. fr. en regard).

12° *Statuts généraux de l'Ordre de l'Annonciade, traduits du latin en français par le bienheureux Gabriel-Maria.*

On pourrait croire le texte latin de ces *Statuts* définitivement perdu, quand, ces dernières années, on a retrouvé l'original. Le P. F. Delorme l'a publié dans l'*Arch. Franc. Hist.* 26 (1933) 165-182. Les *Statuts*, approuvés par le Chapitre Général des Frères Mineurs tenu à Parme le 23 mai 1529, s'inspirent de statuts rédigés par la bienheureuse Jeanne de Valois, en français puisque celle-ci ne connaissait pas le latin (11). Il est probable que la traduction de son texte fut assurée par le bienheureux Gabriel-Maria. Le fait de cette traduction expliquerait certaines anomalies qui sautent aux yeux : la Bienheureuse appelle son Père spirituel « Maria », alors qu'il ne prit ce nom qu'en 1517 ; elle lui donne, non le titre de Père Vigilant créé par la Fondatrice pour lui (*Chron.* p. 91), mais celui de Visiteur général, que lui confère ce même Chapitre Général (*A. F. H.*, 173-174).

Le Bienheureux fut chargé officiellement de traduire ces *Statuta* dans les diverses langues maternelles des Sœurs (*ibid.*, 173). Seule la traduction française nous est connue. Souvent rééditée à l'usage des religieuses, son orthographe a varié d'un siècle à l'autre, mais sa teneur générale a été respectée. On peut s'en rendre compte en comparant la première édition et la dernière :

a) Première édition : « *Les Statutz generaulx des Seurs de la Vierge Marie translates de latin en françois par le beau Pere Reverend Gabriel Maria.* Ainsi luy avoit este commandé au Chappitre General comme il appert par l'epistre qui s'ensuit envoyée aux Seurs ». Plaquette de 20 ff. non numérotés ; 185×130 m/m.; s. l. n. d.: elle est, comme la traduction de la règle (10 *a*), l'œuvre de Jean Colomiès (vers 1530), et reliée avec elle dans les deux exemplaires de la Bibl. Nationale signalés plus haut (10 *a*). Il est probable que Gabriel-Maria fit imprimer lui-même ces *Statuts* à son retour de Parme.

(11) De Maulde, *Jeanne de France, Duchesse d'Orléans et de Berry*, Paris (s. d.), p. 44. On remarquera en outre que les destinataires de ces *Statuts* ignoraient pareillement la langue latine.

C'était le moyen le plus rapide pour servir immédiatement les sept monastères de l'Ordre alors existant.

b) Dernière édition : *Règle d'Agen*, p. 69 à 87.

Entre le texte latin et le texte français, il y a de telles divergences qu'à peine peut-on parler de traduction. Le premier compte cinq chapitres ; le second, douze. Sur les 626 lignes que couvrent les *Statuts* dans la *Règle d'Agen*, 462 (soit près des 2/3) n'ont pas leur équivalent dans le texte latin. Encore faut-il ajouter que, sur les 206 lignes que couvre ce dernier, dans l'édition de l'*Archivum Franciscanum Historicum*, 76 (soit plus du 1/3) n'ont pas été traduites. La première partie du chapitre premier a été omise : la Bienheureuse y parlait à la première personne. C'était donc un emprunt aux *Statuts* qu'elle avait rédigés en français ; il aurait été facile de restituer le texte. Ce n'est pas la seule omission de ce genre. Il y a plus. A trois reprises les *Statuta Generalia* approuvés par le Chapitre Général de Parme recommandaient l'observation des Statuts Provinciaux (*ibid.*, p. 173, 178, 179). Le chapitre XI de la traduction les combat directement « car ce serait une chose superflue et capable de [provoquer la] confusion » (*Règle d'Agen*, p. 86 ; cf. *Chronique,* ch. XI, 3e intention, p. 201).

Ces observations montrent jusqu'à quel point le Bienheureux Gabriel-Maria est l' « auteur » des *Statuts Généraux*. Ces derniers n'ont plus d'ailleurs qu'une valeur historique puisque, depuis 1932, l'Ordre de l'Annonciade est revenu aux *Statuta Generalia* de Parme, appelés *Statuta Mariae* dans la *Règle de Thiais* (p. 65 à 91).

13° « *S'ensuyvent les Statutz et Ceremonies des Seurs de la Religion des dix vertuz et plaisirs de la Vierge Marie faictz et donnez par le beau Pere Reverend frere Gabriel Maria*, General du dict Ordre et Religion, a la requeste de la fondateresse de ladicte Religion, Madame Jehanne de France ». Imprimé dans le fascicule contenant les *Statuts Généraux* (12°) par Colomiès, Toulouse, vers 1530. — Dernière édition : *Règle d'Agen*, p. 88-105. Ils ne figurent plus dans la *Règle de Thiais.*

14° « *La declaration de la Regle des Seurs de la Vierge Marie* ». Fascicule de 8 ff. non num. Mêmes indications que pour la traduction de la règle (10 *a*), avec laquelle ce fascicule est relié dans les deux exemplaires signalés (*ibid.*). La lettre d'envoi du Ministre Général de l'Ordre des Frères Mineurs, Paul de Parme, indique que le bienheureux Gabriel-Maria a rédigé cette « déclaration » ou explication de la Règle après le Chapitre Général de 1529 (les deux *Règles d'Agen* (p. 52), et de *Thiais* (p. 123), portent à tort 1519).

15° *Sermon sur l'archange saint Gabriel.* — Une seule copie tardive connue : *Arch. Dép. du Cher*, 2 F 138, f. 267 à 273. Pierquin

de Gembloux, *op. cit.*, p. 259-262, en a publié un extrait d'après une copie plus ancienne. L'authenticité est incontestable. Le texte, rédigé par le Bienheureux lui-même, en est bien conservé.

16° *Sermons sur les dix Marie.* Réportation.

17° « *Les dix plaisirs héroïques* », canevas de sermons. — Sur ce texte et le précédent, cf. *infra*, art. III.

18° *Textes liturgiques*, approuvés par Léon X le 29 août 1517 (*Fr. Fr.* X [1927] 110-114). Léon X les attribue expressément au P. Gabriel-Maria. Ils comprennent cinq messes nouvelles :
a) *De decem virtutibus et beneplacitis Marie Virginis ;*
b) *De Presentacione ;*
c) *De Desponsatione beate Marie ;*
d) *De Inventione amantissimi Filii sui in templo ;*
e) *De Martirio, sive Spasmo aut doloribus seu compassione.*

19° *Supplique à Léon XIII relative aux indulgences du Saint-Sépulcre qu'il avait précédemment accordées (Fr. Fr.* IX [1926] 379-381). Antérieure au 3 mars 1515 (cf. *ibid.*, 381).

20° « *S'ensieult le testament de feu nostre Tres Reverend Pere frere Gabriel-Maria...* » C'est un testament spirituel adressé aux Mères Ancelles et Sœurs de la Religion de la Vierge Marie. Il fut écrit peu après le Chapitre de Parme (1529). Le plus ancien texte connu est le ms 2426 de la *Bibl. Mazarine*, publié par le P. F. Delorme : *Fr. Fr.* IX (1926) 63-70; reproduit par la *Règle de Thiais* (p. 150-159). La plus ancienne édition se trouve dans un petit livre qui débute par un « *Recueil des Maximes Spirituelles que le R. et B. P. Gabriel-Maria, Supérieur Général de l'Ordre de la Sainte Vierge, dit de l'Annonciate* (sic) *a laissées à ses Filles, par l'ordre de la bien-heureuse Jeanne de France, Reine, Duchesse de Berry, Fondatrice du même Ordre à Bourges* », p. 95-105 ; vol. de 126 pp.; 130×75 m/m.; le seul exemplaire connu n'a ni page de titre (12), ni avant-propos ; il semble être de la fin du 16e siècle. Il a été intégralement reproduit dans la *Règle d'Agen*, p. 222-270. Le testament se trouve p. 258-260.

21° *Prières pour la dévotion privée.*
a) « *Colloque affectif ou par dix questions tendres et amoureuses l'ame devote s'eleve a Jesus-Christ son Epoux. Enseigné aux Religieuses de l'Annonciate* (sic) *de Bourges par le R. et B.*

(12) Le titre que nous venons de transcrire ne désigne que le contenu des pages 1-105.

Pere Gabriel-Maria ». *Recueil*... (décrit *supra*, 20°) p. 106-119; *Règle d'Agen*, p. 262-267.

b) « *Trois regrets amoureux ou tendres soupirs de l'ame devote qui se voit privée par la necessité du sommeil de louer et entretenir son divin Epoux J.-C.*, que le B. P. Gabriel-Maria a laissez a ses filles, les obligeant de les dire avant de se coucher ». Même *Recueil*, p. 121-122; *Règle d'Agen*, p. 268.

c) « *Prières composées par le B. P. G. Maria que la B. Jeanne de France, Reine et Duchesse de Berry, disait ordinairement et qu'elle avait apprises elle-même a ses Filles pour dire devant le Tres Saint Sacrement de l'Autel et devant la Sainte Croix*. Même *Recueil*, p. 121; *Règle d'Agen*, p. 268-269. — Chacune de ces prières est longue de trois lignes. Elles sont antérieures au 4 février 1505 (n. st.) date de la mort de la Bienheureuse.

Ces diverses prières (*a*, *b*, *c*) n'ont d'autre garantie d'authenticité que leur présence dans le vieux *Recueil*.

22° *Echelles de charité et de pureté*. Le plus ancien texte connu de ces deux échelles (mentionnées par la *Chronique*, p. 201 et 230), est inséré dans l' « *Abrégé d'aucuns beaux dicts remonstrances et ordonnances faictes a la requeste de Madame la Duchesse Jeanne, par Reverend Pere Gabriel Maria, Diffiniteur au Chapitre General, et premier Visiteur de l'Ordre, lesquels se gardent en plusieurs Convents de la Vierge Marie, comme Statuts locaux* ». Ces *Beaux dicts* se trouvent à la fin de la *Confirmation de la Reigle des Sœurs de la Vierge Marie par le S. Siege Apostolique de Rome*, Paris, 1624, p. 112-144 (le texte des deux échelles : p. 130-133). A quelques paragraphes près, ils sont empruntés à la *Chronique*, ou à la *Règle* de 1517 (10°), aux *Statuts Généraux* (12°), aux *Statuts et Cérémonies* (13°), à la *Déclaration de la Règle* (14°), aux *Sermons des Dix Marie* (16°). Le *Recueil des Maximes Spirituelles* (cf. *supra*, 20°) les reproduit presque intégralement en les commentant. (D'après une étude très minutieuse de la R. M. Ancelle des Annonciades de Villeneuve-sur-Lot).

§ 3. — Ecrits divers.

23° *Lunetae Confessorum*. — Inédit; un seul exemplaire connu, Toulouse, Bibl. Mun., ms. 257, ff. 1-127, petit in-8°, écriture très serrée : « Incipit liber noviter editus a Reverendo Patre fratre Gilberto Nicolai, ordinis Minorum Observantiae, intitulatus Lunetae Confessorum [en marge : alias *Bursa Mariae*]. Dicitur haec prima pars [aurum]; secunda dicitur thus; tertia dicitur mirra, quia totus iste liber dividitur in tres partes secundum tria munera Christo et Mariae oblata ».

Suivent la table des matières et la préface, puis f. 1 v : « Incipit tractatus seu prima pars : de auro Mariae... » ; f. 43 : « Incipit secunda pars principalis hujus tractatus quae appelatur de thure rectae intentionis... » ; f. 50 : « Incipit tertia pars hujus libri quae dividitur in tres partes, scilicet de praeceptis, peccatis et modo se habendi in fine confessionis... » ; f. 123, lin. 13 : « Et sic finis. Deo gratias et Mariae Matri piissimae Jhesu ».

24° « *Règle du tiers-ordre de saint François des Sœurs de Châteaugontier*, et vivant en obédience, chasteté, pauvreté et closture, approuvée par sieurs de bonne mémoire papes Léon X et Jules III, et est celle que le P. Gabriel-Maria leur a donnée ». Angers, 1553. In-12.

Autres éditions : *a*) « *La Reigle des sœurs du Tiers-Ordre saint François*, avec leurs status nouvellement augmentés et corrigés en faveur des Religieuses de la Province Pictavienne ». A Bourdeaus. Par Pierre de la Court, 1622. In-32. — Cette édition a été étudiée et reproduite par le P. Ubald d'Alençon. *La Règle du Tiers-Ordre du P. Gabriel-Maria* [1517] in *Etudes Franc.* 6 (1901) 393-411, où nous avons pris la référence de l'édition de 1553. L'approbation de Léon X est de 1517, celle de Jules III de 1551 (cf. Bourges, *Bibl. Mun.*, ms. 215, ff. 8 r et 9 r).

b) « *La Regle des Sœurs du Tiers Ordre saint François.* Avec leurs statuts nouvellement augmentez et corrigez en faveur des Religieuses de la Province de Touraine Pictavienne ». A la Flèche par Gervais Labbé, 1644. In-16 de 180 pp. — On lit à la p. 3 : « Regle des Sœurs du Tiers-Ordre saint François, donnée premièrement à celles de Chasteau-Gontier, par le R. P. Gabriel-Maria : et depuis communiquée aux monasteres de Champugny, de la Fleche, de Mirebeau, de Bressuire et autres du mesme ordre ».

25° « *Tractatus de Confraternitate. De Decem Ave Maria* (sic) ». Après une adresse de 20 vers *ad lectorem*, on lit une lettre de l'auteur datée de Nuremberg, 6e des ides d'août 1513 et adressée au Sénat de cette ville, puis l'*incipit* suivant : « Incipit Tractatus in quo continentur quinque de beata Virgine, scilicet : Psalterium decacordum, Torcular, Rosarium sive corona, Confraternitas et Regula. Editus a Reverendissimo patre Vicario Generali observantie Cismontano, fratre Gilberto Nicolaï ». — Ce sous-titre prolixe n'indique que les sujets respectifs des cinq premiers chapitres. Le ch. VI traite des 40 œuvres de la Vierge ; le ch. VII, de ses dix vertus ; le ch. VIII, des 15 mystères de la messe ; le ch. X, des trois dévotions de la Vierge Marie. In-12 de 8 ff. — Un exemplaire au *British Museum* : 3837 a 26.

Reproduit avec quelques variantes par Adrien Hubert, *op. cit.*,

p. 186-237 (cf. *supra*, n. 6, note 8) qui le nomme dans le titre général de sa seconde partie : *Tractatulus de triplici devotione B. Joannae.* Il est vrai que le *De confraternitate* traite des dévotions de la Bienheureuse Jeanne de Valois, mais il en énumère cinq. Dans son catalogue des œuvres de Gabriel-Maria, A. Hubert annonce ce même traité sous un titre prolixe et inexact qu'ont reproduit d'autres bibliographes (Wadding, Nardecchia, etc.) : *De triplici devotione B. Joannae Valesiae ad SS. Eucharistiae Sacramentum, ad quinque plagas Christi, ad decem evangelicas virtutes Deiparae Virginis.* Nürimbergae, a. 1513.

La première rédaction de la *Chronique de l'Annonciade* (cf. *Chr.*, 22-23) donnait un titre non moins inexact à sa traduction française : « Bref traité du Tiers-Ordre de la Vierge Marie ». La traduction latine des cinq premiers chapitres de cet opuscule, faite par le P. Laveyrie et reproduite par le *Summarium* de 1774 (p. 190-195 ; cf. *Chron.*, 10, note 1) leur a conservé ce titre fautif et, en outre, équivoque, puisqu'il existe un opuscule authentique de ce nom (cf. *infra*, n° 27).

26° « *Tractatus de tribus coronis et tribus ordinibus Mariae Virginis* ». Ce traité a dû paraître du vivant de l'A., puisque une édition tardive (*a*) reproduit sa dédicace à Catherine d'Aragon, mais nous l'avons vainement cherchée. Il a été réédité par :

a) Adrien Hubert, *op. cit.*, p. 238 263, et signalé par Wadding, Nardecchia, *op. cit.*, 100 (qui substituent indûment *vel* à *et* dans le titre).

b) F. Delorme, in *Fr. Fr.* X (1927) 558-561 (d'après le ms. lat. 18327, de la *Bibl. Nat.*)

Entre ces deux éditions, nous relevons quelques divergences : 1° Delorme omet la dédicace (non datée) *ad serenissimam reginam Angliae Catharinam* et trois lignes à la fin du troisième alinéa ; 2° Il ajoute (p. 161-162) un traité des dix vertus qui est emprunté, sauf son premier paragraphe, au *De Confraternitate* (supra, n. 25) dont il constitue le chapitre VIII.

L'opuscule traite des trois couronnes de la Vierge qu'annoncent le titre, et, en outre, des trois couronnes de Notre-Seigneur. Quant aux trois ordres (ou fraternités), le premier est dit des vertus de la S. Vierge ; le deuxième, de ses douleurs ; le troisième de ses dévotions. Il semble que cet opuscule soit le premier essai de systématisation des dévotions de la Bienheureuse Jeanne énumérées et décrites, dès 1513, par le *De Confraternitate.*

Il est difficile de le dater. Il dut paraître entre le 27 décembre 1513, date de la concession de l'indulgence de 72.000 jours par Léon X (Bref *Benigne petitiones : Fr. Fr.*, IX [1926] 373-374) que men-

tionne le traité, et le 14 septembre 1517, date de l'approbation globale des six couronnes, approbation qu'il ne signale pas (Bref *Exponi nobis : Fr. Fr.* X [1927] 114-115).

27° *Opuscule sur le Tiers-Ordre de Notre-Dame*, avec dédicace au cardinal Ximénès et réponse de ce dernier.

Postincunable, s. l. n. d., de 6 ff. Etudié et réédité par le P. F. Delorme, *Fr. Fr.* XI (1927) 547-556. « Il date, écrit-il, de 1511-1514, ou 1516-1517, seules années pendant lesquelles Gabriel-Maria ait pu se dire Vicaire Général de l'Observance (*ibid.*, p. 548). Nous le placerions plutôt pendant ou après le voyage en Espagne, qui eut lieu en 1516 (cf. Othon Ransan, *op. cit.*, p. 224) ; de toute manière, après l'opuscule précédent.

Dans son introduction, l'auteur distingue trois ordres de la Vierge. Le premier est fondé sur ses 40 œuvres ou opérations ; le deuxième sur ses dix vertus héroïques ; le troisième sur ses trois dévotions : c'est ce dernier qu'exposent les trois chapitres de l'opuscule.

Les deux ordres ou confréries que Léon X approuva le 6 juillet 1517 (Bref *Cum in honorem* : *Fr. Fr.* X [1927] 98-99) correspondent à peu près aux 2e et 3e ordres mentionnés par ce traité. La *Messe des Dix Plaisirs de la V. M.* par laquelle il s'achève présente quelques variantes par rapport à celle que Léon X approuva le 29 août 1517 (*supra*, n. 18).

Dans sa *Déclaration sur le chapitre V de la Règle* (*supra*, n. 14), Gabriel-Maria identifie le Tiers-Ordre de la Vierge avec l'Ordre de la Paix en lequel il évolua. L'Ordre de la Paix fut approuvé par Adrien VI († 1523). Ses grandes lignes ne nous sont connues que par cette même *Déclaration* et par le traité suivant. En 1521, il n'en était pas encore question : Léon X renvoie Louise d'Angoulême au P. Avemaria (lisez : Gabriel-Maria) pour la solution de ses difficultés au sujet des trois ordres institués en l'honneur de la Vierge Marie (Bref *Cum nos alias* : *Fr. Fr.* X [1927] 118).

28° *Requête présentée au Pape Adrien VI* (1522-1523) pour obtenir la solution d'une difficulté relative à l'Ordre de la Paix. Elle est insérée, avec la réponse pontificale dans un traité inédit du ms 2 F. 138 des Arch. Dép. du Cher : « S'ensuit l'Ordre de Paix donné par le Pape Adrien, VIIe de ce nom (*sic*), au R. P. Gabriel-Maria » (f. 249-251).

29° *Sermon sur les sept sceaux que Jésus a ouverts.* — Perdu. — Signalé par Pierquin de Gembloux, *op. cit.*, p. 254, et par le ms. 2 F 138, fol. 265.

30° *Lettres relatives à des concessions d'indulgences* :

a) Autorisation accordée par le Bienheureux au P. André Baiuli de faire imprimer les pardons et indulgences que les Souverains Pontifes lui avaient accordés. — Inédit ; postérieur à 1522. *Arch. Dép. du Cher,* ms. 2 F 138, f. 247-249 : le texte présente des lacunes (il manque le deuxième pardon) et des fautes.

b) Lettre d'indulgences adressée à la Confrérie de l'Immaculée Conception d'Anvers, le 14 juin 1514. — Connue par une version flamande. Publiée par le P. Gilbert Remans, *De thien Marien door P. Gabriel-Maria, O.F.M.* Uitgever Neerlandia, Antwerpen, 1930 ; introduction. (Ce vol. in-8 de 98 pp. a paru dans la collection *Bloemen van ons Geestelijk Erf,* n. 5 et 6).

31° *Billets adressés à la bienheureuse Jeanne de Valois.* Insérés par Sœur Françoise Guyard dans sa *Vie de la Bienheureuse* (*Chronique,* ch. XVII, billets 2, 5, 6, 7 et 8 ; p. 273-278).

32° *Eloge funèbre de la bienheureuse Jeanne de Valois (Ibid.,* p. 237-244.

Art. III. — LES SERMONS SUR LA RÈGLE DES ANNONCIADES.

Les Annonciades de Bourges avaient recueilli maints sermons du bienheureux Gabriel-Maria : une série seulement de ces réportations nous est parvenue. Elle constitue les *Sermons des dix Marie.* On avait aussi conservé à Bourges quelques manuscrits du vénéré Fondateur, parmi lesquels un canevas de sermons intitulé *Les dix Plaisirs héroïques.* Nous publions à la suite ces deux groupes de sermons en raison de leur objet commun. Ils sont, l'un et l'autre, un commentaire spirituel de la première règle de l'Annonciade.

§ 1. — L'objet de ces sermons.

L'idée directrice de la bienheureuse Jeanne de Valois, en fondant un nouvel ordre religieux, était de rendre à Marie un culte particulier : la Sainte Vierge serait l'unique modèle de ses filles spirituelles.

Le programme qu'elle disait tenir d'une révélation et qu'elle proposa à son Père spirituel, chargé par elle de rédiger la règle de l'ordre de la Vierge Marie, était le suivant : « Fais escrire tout ce qui est escript en l'Evangile que j'ay faict en ce monde et en fais une regle, et trouve moyen de la faire approuver du Siege Apostolique. Et scaches que pour toy et pour tous ceux et celles qui la voudront garder, que c'est estre en la grace de Jesus mon fils et de moy, et est la voye seure d'accomplir les *plaisirs* de mon Fils et de moy ».

Jeanne avait donc lu l'Evangile pour y chercher les vertus de Marie. Elle en avait compté dix. Pourquoi dix? Des raisons d'ordre mystique intervinrent sans aucun doute. Dans le *De Confraternitate*, le bienheureux Gabriel-Maria nous livre la pensée de sa sainte Pénitente sur le sujet. Elle avait remarqué particulièrement le caractère mystique des nombre dix et douze : le premier concernant le mérite et les œuvres, le second se rapportant à la récompense et aux ouvriers. C'est en fonction de cette constatation qu'elle s'est arrêtée au nombre de dix vertus (13).

Son Père spirituel, tout en admettant le caractère conventionnel de ce nombre, s'applique à le légitimer : « Il n'est fait mention de la Sainte Vierge qu'en dix chapitres du Saint Evangile », note-t-il dans sa déclaration de la Règle (14).

Quant au nom de « plaisirs », donné aux vertus de Marie par la bienheureuse Jeanne, le prologue de la première Règle, la seule qu'elle ait connue, l'explique ainsi : Ces dix vertus de Marie sont appelées « plaisirs » parce qu'elle s'est rendue par elles, souverainement agréable à la Sainte Trinité, comme vous-mêmes, en les reproduisant, ferez le bon plaisir de Dieu et celui de Marie (15).

Belle intuition vraiment ! La pratique, même austère, de la vertu n'apparaît plus comme le moyen d'arriver à la récompense, mais comme une occasion de plaire à Dieu. C'est le « théocentrisme » installé en plein cœur de la vie religieuse.

Gabriel-Maria se mit donc à l'œuvre et dans le cadre des dix « plaisirs » ou vertus de Marie rédigea la première règle de l'Annonciade. Chaque vertu est l'objet d'un chapitre qui rapporte d'abord

(13) *De Confraternitate...* (*supra*, n° 25), capit. III : « Teste sacra scriptura duo numeri inter caeteros sunt mystici, scilicet denarius et duodenarius. Denarius vero respicit meritum et opus, duodenarius autem proemium et operarios ». Gabriel-Maria lui attribue expressément (*ibid.*, cap. I) l'énumération décimale des vertus de la T. S. Vierge.

(14) *Déclar. de la Règle* (*supra*, n° 14), 4e déclar. générale. — « Ne soyez pas surprises, dit-il encore (3e déclar. gén.), si quelques-uns parlant des œuvres de la Sainte Vierge, les ont réduites à dix, d'autres à quarante, et d'autres à cinquante. Tout revient à un ». *Règle de Thiais*, p. 129. — Jeanne de Valois « avoit une si grande devotion aux dix Plaisirs de la Vierge Marie, raconte la *Chronique de l'Annonciade* (p. 185), qu'en tous les habillements de ses filles, elle vouloit qu'elles en eussent la ramembrance a leur habit, vouloit qu'en l'ouverture de devant l'estoumach (poitrine) il y eut dix boutons, en leur corde dix nœufs, en leur teste pour estacher leur voile et guimple, dix espingles. Et si elles en eussent mis davantage et qu'elle l'eut apperçu, elle les en reprenoit si asprement qu'il n'i avoit celle qu'elle ne fist trembler ».

(15) *Fr. Fr.* 9 (1926) 243-244.

les paroles de la Sainte Vierge ou l'épisode de sa vie auxquels elle se rattache, et passe ensuite à l'application. Diverses circonstances amenèrent le Fondateur à refondre la Règle approuvée par Alexandre VI en 1502. Identiques pour le fond, les trois rédactions se distinguent par le nom générique donné aux vertus (seule la règle de 1502 les appelle « plaisirs ») et par l'ordre de leur énumération, comme on peut le voir par le tableau suivant (16) :

Chapitres	Règle de 1502	Règle de 1515	Règle de 1517
	Beneplacitum	[*Virtus*]	*Virtus*
I	Prudentia	*Puritas*	Castitas
II	Puritas sive castitas	*Prudentia*	Prudentia
III	Humilitas	Humilitas	Humilitas
IV	Veritas	Veritas et fides	Fides
V	Laudabilitas	Devotio	Devotio sive oratio
VI	Obedientia	Obedientia	Obedientia
VII	Paupertas	*Patientia*	*Paupertas*
VIII	Patientia	*Paupertas*	*Patientia*
IX	Pietas et misericordia	Misericordia et pietas	Pietas sive caritas
X	Gladius doloris	Compassio	Dolor sive compassio

Il suffit de rapprocher les *Dix Marie* et les *Dix Plaisirs héroïques* de ces trois listes de vertus pour s'apercevoir qu'ils suivent l'ordre des chapitres de la première règle.

Ils en sont, disions-nous, un commentaire spirituel. Gabriel-Maria s'adressait à des religieuses de l'Annonciade qui naturellement avaient étudié leur règle. Les sermons ne seront ni une exégèse littérale du texte, ni son commentaire canonique. Ils omettent même délibérément le présupposé historique par lequel s'ouvre chaque chapitre. Leur thème est exclusivement moral.

Les « Dix Marie » exposent, comme le dit très bien une version flamande « les conditions que nous devons remplir pour être de bonnes Marie, et ressembler à Notre-Dame en ayant en nous les dix Marie. Ces dix Marie ne sont pas autre chose que Marie elle-même et ses vertus ». Nous dirions : Marie imitée dans ses vertus.

(16) Les italiques des 2e et 3e colonnes indiquent les vertus qui furent déplacées par rapport à la règle antérieure. Les chapitres de la 2e règle n'ont pas d'en-tête. Le nom générique de l'*habitus* marial ne figure donc que dans le texte : c'est pour ce motif qu'il a été mis entre crochets.

Quant aux « Dix Plaisirs héroïques », ils montrent les degrés par lesquels on arrive à la pratique héroïque de ces mêmes vertus.

En somme les deux séries de sermons — dont nous n'avons malheureusement qu'un résumé ou canevas — présentent *un programme marial de sanctification dans le cadre de la vie religieuse.* S'ils ne suffisent pas à une étude d'ensemble de la doctrine mariale des deux Fondateurs de l'Annonciade (17), ils sont des pièces indispensables dans leur dossier.

§ 2. — Les textes et leur authenticité.

Les « Sermons des Dix Marie » sont mentionnés dans le plus ancien catalogue des œuvres du bienheureux Gabriel-Maria, celui du P. Adrien Hubert (18), copié par Wadding, reproduit lui-même par Nardecchia. La traduction manuscrite est d'ailleurs très ferme. On en connaissait quatre versions flamandes inédites et une édition de même langue parue à Gand en 1666 (19). Le texte que nous publions provient du ms 2 F 138 des *Archives Départementales du Cher,* (f. 252-254). C'est le seul texte français actuellement connu. Tous ces textes sont manifestement des réportations.

Les « dix plaisirs héroïques » sont au contraire un canevas ou aide-mémoire rédigé par le prédicateur lui-même pour son usage personnel : on ne s'expliquerait pas autrement la monotonie de ses subdivisions, la négligence de sa présentation. Par ailleurs le fait que le texte s'ouvre par la formule classique : *S'ensuit...*, et finit par : *Ainsi soit-il*, atteste que ce canevas nous est parvenu dans son intégrité. Son auteur n'est pas indiqué par le ms 2 F 138, qui seul nous l'a conservé (20), mais on y reconnaît facilement la manière du bienheureux Gabriel-Maria.

Comme dans les « Dix Marie » chaque vertu est traitée en cinq points. Pour s'exprimer, Gabriel-Maria n'hésite pas à fabriquer des mots nouveaux. La règle de 1502 traite de la *laudibilitas*, mot inconnu du latin classique et du latin moyennageux. Cette vertu, appelée « louange » dans notre canevas, se présente sous cinq aspects :

(17) Elle a été exposée dans une étude anonyme [R. M. Marie de Saint-Paul, O.V.M.], *La doctrine mariale de la bienheureuse Jeanne de France et du bienheureux Gabriel-Maria, comparée à la doctrine des Maîtres du XVIIe siècle*, in *Fr. Fr.* (1929) 511-527.

(18) *Op. cit.* (cf. *supra*, note 8), p. 183.

(19) Cf. G. Remans, *op. cit.* (n. 30 *b*), introduction. Compléter par Id., *Le Bienheureux Gabriel-Maria Nicolaï*, in *Fr. Fr.* XIV (1931) 193-205.

(20) Fol. 280 à 293 (par erreur, la pagination passe de 281 (pris pour 287 ?) à 298.

appréciative, communicative, conformative, admirative, intermi-natrice. On a besoin de la connaissance du latin et du contexte par surcroît, pour comprendre le dernier qualificatif, mais cette terminologie est bien dans le goût de Gabriel-Maria.

Remarquons en outre que, lui vivant, nul confesseur de l'Annonciade de Bourges ne se serait permis de commenter une règle écrite par lui et approuvée par ses soins. L'aurait-il fait, son canevas serait vraisemblablement tombé dans l'oubli le jour où la règle de 1502 cessa d'être en vigueur. La transcription de ce texte s'explique facilement au contraire s'il est l'œuvre du bienheureux Gabriel-Maria.

Le copiste du ms 2 F 138 a modernisé l'orthographe des textes anciens qu'il transcrivait, mais il a généralement respecté la morphologie et les tournures du vieux français. Dans l'impossibilité où nous sommes de le contrôler, sauf pour les deux chapitres des « Dix Marie » reproduits par Pierquin de Gembloux (21), nous le reproduisons tel quel. Nous corrigeons pourtant çà et là quelques fautes évidentes dues à la hâte ou à la négligence; nous ajoutons, entre crochets, les sous-titres et les mots nécessaires à l'intelligence du texte, et remplaçons par des points les passages ne donnant pas un sens satisfaisant.

Jean-François Bonnefoy, O.F.M.

(21) *Op. cit.*, p. 255-258.

SERMONS DU BIENHEUREUX GABRIEL-MARIA

I

[SERMON DES DIX MARIE]

S'ensuivent les dix Marie qui sont les dix plaisirs de la Vierge Marie prêchés par notre R. P. Gabriel-Maria.

I. — Marie prudente.

La première Marie est Marie Prudente. Et pour vous bien déclarer ces dix Marie, je vous dirai à chacune cinq points, afin de les vous faire entendre, à ce que vous, mes filles, qui êtes Religieuses de la Vierge Marie, vous mettiez toute votre étude à les garder et pratiquer.

Quant à cette première Marie, il faut que vous sachiez qu'il y a cinq prudences. La première est *quant à Dieu*, qui est une vraie foi qu'on doit avoir, en n'errant point ou pensant follement des Saints Sacrements et notre Mère Sainte Eglise : comme du Sacrement de l'Autel, et de paradis ou d'enfer. Mais il se faut conformer à notre Mère Sainte Eglise en croyant et tenant ce qu'elle croit et tient, chasser toutes telles fantaisies qui peuvent venir au contraire.

La seconde prudence est *quant à soi* : qui est garder et refréner sa langue. Et en particulier, quand on nous a dit quelque chose qui est contre notre volonté, [il faut que nous] la sachions refréner et, nonobstant qu'en notre cœur ayons dépit d'elle, toutefois ne le démontrions point par paroles piquantes et endurions sans en parler, mettant peine de vaincre notre cœur et volonté sans répondre ; qui est une chose fort difficile, étant une grâce singulière que la Vierge Marie fait à une sœur quand elle lui donne cette prudence de savoir refréner sa langue lorsqu'elle a désir de dire paroles piquantes à ceux qui l'injurient. Mais c'est une plus grande et parfaite prudence de savoir [si bien] garder son cœur qu'en icelui, aucune parole ou chose qu'on nous fasse ou dise, n'en être marris ou tristes. Et qui veut avoir vraie et parfaite prudence quant à soi, il faut garder le cœur et la langue, soit de dire ou penser contre notre prochain.

La tierce prudence est *quant à notre prochain ;* qui est préférer les biens de la Communauté qui sont non seulement à nous, mais à celles qui viendront après nous, aux nôtres particuliers,

comme habits, livres et autres choses qui sont de la Communauté. Cette prudence gît en trois choses, savoir : à préférer les biens communs à notre particulier ; et aussi, avoir charité quant à l'âme, en les consolant quand nous les voyons désolés, et les fortifier en leurs tentations et tribulations, et leur donnant toujours bon courage de venir au-dessus de leurs adversaires, moyennant l'aide de la Vierge Marie.

La quarte prudence est *celle de l'hiver*, qui est le temps de la tribulation. Quand Dieu nous l'envoie, ne se dégoûter point, ni laisser ce qu'on a commencé ; mais en une bonne prudence les endurer en pensant que Dieu le fait pour bonne cause et afin que nous soyons semblables à lui qui, toute sa vie, n'a eu que tribulation.

La cinquième prudence, qui est [de] *prospérité*, est celle-ci : quand nous sommes en quelque consolation spirituelle, et nous savons, par une bonne prudence, nous y gouverner en ne nous élevant point trop en une joie désordonnée, en quoi la Vierge Marie ne soit offensée. Car quand elle nous donne quelque consolation spirituelle, nous devons bien craindre et nous humilier plus que quand nous sommes en tribulation.

II. — Marie pure.

La seconde Marie est Marie pure : et faut que vous notiez qu'au commencement du monde, Dieu voulut faire l'homme à sa semblance. Il dit : « Faisons l'homme à notre semblance » (*Gen.* I. 26) à la différence des bêtes. Et quand l'homme fut fait, il dit : « Faisons la femme à la semblance de l'homme » (*Gen.* II. 18). A parler spirituellement, nous sommes faits à la semblance de l'Homme qui est Dieu, lequel s'est fait homme pour nous, et à la semblance de la Femme qui est la sacrée Vierge Marie, lorsque nous les ensuivons en vertus. Où on reconnaît une personne ressembler à une autre, c'est volontiers aux sens naturels, comme les yeux, bouche et autres sens. De même pour ressembler et être faits à l'image de Dieu et de Notre-Dame, la très digne Mère de Dieu, il faut conformer nos cinq sens aux vertus qu'ils ont pratiquées en ce monde. A Dieu est appropriée vérité ; à la sacrée Vierge, pureté. Or il faut que nos cinq sens soient semblables à eux par ces deux vertus bien gouvernées.

Et pourtant, nous avons deux *oreilles*, l'une qui est à Jésus, et l'autre à Marie. Celle de Jésus est de se garder d'ouïr parler mal ou détracter d'aucune chose, car ce serait contre la vertu de vérité. Bien souvent [ces paroles de critique] ne sont pas vraies et si nous voulons que nos oreilles soient semblables [à celles de] Jésus, il nous faut fuir d'ouïr telles paroles détractives. L'autre oreille est à la Vierge Marie qui est se garder d'ouïr paroles d'amour mondain ni qui peut émouvoir notre cœur à tel fol et déshonnête amour, et qui souille la pureté qu'avons vouée et promise. Et lorsque [nous] apercevons que quelque personne vient à nous user de telles paroles, les devons fuir et chasser comme ennemis de pureté.

Ainsi, nous avons *deux yeux* : l'un à Jésus, qui est ne regarder vaines ou mondaines choses par la grille ou fenêtre ; par lequel

regard, la pureté de notre pensée ne soit intéressée par vaines cogitations, et notre oraison empêchée, car il est impossible qu'après que [nous] avons regardé et vu mondanités, que la souvenance n'en demeure pas dans notre entendement, lorsqu'on veut vaquer à oraison. L'autre œil est à Marie, notre Mère, qui est ne désirer d'être vue d'homme et de personne au monde, fors que de notre époux Jésus à qui nous sommes données, lequel est zélateur des ses épouses. Et s'il voit que d'autres que lui désirons être vues et aimées, il n'aura plus cure de nous, et de nous se départira, et la Vierge Marie aussi.

Dieu nous a donné *le nez* pour sentir et odorer; dont l'une des narines est à Jésus, et est à sentir la puanteur du Mont du Calvaire, le fiel et le vinaigre qui fut baillé à Notre Seigneur à boire, lui, criant et demandant à haute voix : « *Sitio* » [j'ai soif] ! Saint Bernard dit qu'il n'entendait pas de la soif corporelle, quoiqu'il la pouvait bien avoir, ayant travaillé, et souvent, toute la nuit de sa passion; mais il entendait la soif du salut des âmes. L'autre narine est à Marie, et est à sentir les joies du paradis, en souvent y pensant et désirant, afin que puissions dire que « notre conversation est au ciel » (*Phil.* III. 20), non pas en terre, et contempler les consolations que là ont les benoîts saints et saintes.

Nous avons aussi *la bouche et la langue* qui est à Jésus et à Marie. C'est ne détracter de personne et ne dire à une personne une chose, et à l'autre une autre, qui est une chose qu'on doit fuir : car c'est une chose qui déplaît à la Vierge Marie et à ceux à qui nous les disons et nous en sommes désolés. La bouche est à la Vierge Marie, qui est de ne manger point dehors la Communauté et être sobre en boire et manger; car sobriété est nécessaire à la vraie fille de la Vierge Marie pour mieux lui garder pureté, car abondance de boire et de manger empêche fort la perfection à la religieuse; car puis après l'on ne fait que dormir, l'on ne peut vaquer à oraison.

Nous avons aussi *deux mains* : l'une à Jésus, qui est faire tout ce qu'on fait qui est plaisant à Dieu et pour le profit de son âme : car peu profite beaucoup savoir et petit faire. Il est plus plaisant à Jésus et salutaire à son âme, être peu savante et beaucoup faire, car autant que la religieuse fait, elle reçoit. Nous ne serons pas reprises, à la mort, de ce que nous n'avons pas su beaucoup de choses ou de sciences; mais nous serons reprises, à la mort, du bien qu'aurons laissé à faire, si nous eussions voulu. L'autre main est à la benoîte Vierge Marie, et est ne faire attouchement contre pureté. De cela il ne faut point parler; c'est une chose trop abominable à dire et encore plus de le faire. Il nous vaudrait mieux jamais n'avoir été née que d'ainsi souiller la belle robe blanche de la Vierge Marie, et rompre l'une des roues de son chariot qui soutient sa Religion.

Nous avons aussi *deux pieds* : il faut que l'un soit à Jésus, qui est venir bien tôt à l'office divin, et n'être point paresseuses de venir aux préparations (1). Sitôt qu'on entend le premier coup sonner,

(1) Temps réservé à la préparation des exercices spirituels.

toutes choses laissées, courir là : car les benoîts anges sont les premiers qui nous attendent pour louer leur Créateur avec nous, et présenter nos oraisons, et aussi pour nous reprendre à la mort des fautes et dissolutions que nous y faisons. L'autre pied est à la Vierge Marie, et est ôter notre affection de toutes créatures qui sont en ce monde et [de] toutes choses mondaines, car de telles affections on est souvent désolé. Il faut faire comme dit l'Evangile, qui est : mettre notre trésor — c'est notre cœur, — en lieu sûr, de peur que les larrons ne le dérobent. Ce sont les diables d'enfer qui ne cherchent que notre cœur, parce qu'ils savent bien que c'est ce que Jésus aime le plus et ne demande autre chose de nous ; et pour l'avoir, il en est mort : par quoi, il a bien montré qu'il l'aimait.

III. — Marie humble.

La tierce Marie est Marie Humble. Pour avoir la profonde humilité de cette Marie, [il] faut cinq choses.

La première est *petit sens et entendement*, qui est ne [point] préférer notre opinion à celle d'un autre, et croire à la leur plus qu'à la nôtre, et désirer que la nôtre soit déprisée et délaissée. Il ne faut point qu'ayons de propre sens, comme en contredisant et disant : « Il me semble » ou « Il m'est avis que telles choses se feraient mieux ainsi » en voulant aller par-dessus la parole des autres. C'est là ladrerie de religion que de dire « il me semble » ou « il m'est avis », et est une racine d'orgueil fort dangereuse à une religieuse. Une parole d'une vraie humble est toujours à préférer aux autres : car entre les sages, la vraie humble est la plus sage.

La seconde chose qui fait la personne vraiment humble est *petite estime*, et est rompre sa volonté, et la mettre du tout entre les mains de la prélate. Vraie humilité est joindre sa volonté à la volonté de la prélate. Il y a deux volontés : la première s'appelle *tolératrice*, et est quand une personne permet quelque chose être faite comme on dit : « Le Roy ou le Pape permet telle chose ou tel mal », non pas que ce soit leur vouloir, mais ils le permettent. Comme il y a une Sœur qui rompt le silence, et la Mère le sait. Toutefois, elle ne la chapitre pas, et le permet, non pas que ce soit sa volonté, mais pour éviter un plus grand mal ; elle le permet, car si elle la reprenait, elle serait impatiente et murmurerait, et impatience est plus grand mal que rompre le silence. La volonté tolératrice n'est autre chose que lorsqu'on permet aucune chose pour éviter un plus grand mal. L'autre volonté s'appelle *positive,* qui est quand la Mère commande à une Sœur qu'elle fasse aucune chose, comme aller en obédience ou au jardin, et que de bon cœur, elle le fait.

La tierce chose à quoi l'on reconnaît la vraie humble est quand il n'y a *point d'excuse,* et qu'on ne se défend, lorsqu'on nous met à sus qu'avons rompu silence ou perdu préparations. et toutefois, nous sommes bien certaines que nous n'avons point perdu de préparations, ni rompu silence, et qu'avons été les premières à l'église, et nous endurons qu'on nous dise le contraire et qu'on nous donne quelque penitence, et l'endurons sans dire mot, soit de manger à terre ou la

discipline. C'est là où gît le mérite et ne fut jamais trouvé personne qui, par s'excuser gagna sa cause, mais toujours on la perd en s'excusant. Notre bon Jésus ne s'est [pas] excusé quand on lui a mis sus qu'il mettait les diables hors les corps par la vertu de Béelzebuth, et il ne s'excusa en aucune façon à tout ce qu'on lui imposait, mais prit la pénitence d'être pendu en croix pour l'amour de nous.

La quarte chose en quoi gît l'humilité est *petite portion et chétif habillement*. Et je demande pour être vrai humble s'il faut avoir vils habillements et je dis que oui : car curieux habillement démontre l'orgueil de la personne, et les vils et de petit prix démontrent humilité, et [il] faut que ce qui est au cœur apparaisse par le dehors. Ainsi quand l'on désire la plus petite portion et nous ne l'avons, sommes contristées ; [de même] s'il arrive qu'on nous oublie, nous ne nous en fâchons, ains, en sommes bien aises : c'est humilité.

La cinquième est *petit honheur* et avancement, qui est désirer être la plus basse et toujours sujette; car l'on a beaucoup plus de mérite à obéir aux commandements de ses prélats que de commander à ses sujettes. Il faut fuir tous offices sans les désirer, et être tristes lorsque nous les avons et quand il faut, par obédience, les accepter. C'est le signe d'humilité.

IV. — Marie véritable.

La quarte Marie est Marie véritable ou fidèle. Pour avoir et acquérir cette belle vertu, sont requises cinq choses :

La première est *tranquillité* qui est ne s'émouvoir point, ni se courroucer, car qui souvent se courrouce, n'est pas véritable, et disent plusieurs paroles de mensonge; et ne leur chaut ce qu'ils disent, mais qu'ils soient vengés de leurs courroux, soit mensonge ou vérité; et en cela, la vérité de la Vierge Marie est offensée et rompue.

La seconde est de *ne mentir point*, comme en s'excusant souvent de peur d'être chapitrée, en disant : « Je n'ai point fait telle ou telle chose dont on me reprend ». Et toutefois l'on sait bien le contraire; mais par une crainte servile que nous avons de n'être estimée bonne ou qu'on pense mal de nous, et de peur d'être reprise et chapitrée, nous mentons, qui est une chose fort désagréable à la Vierge Marie et contre vérité.

La tierce est *duplicité* en pensant une chose de cœur et dire l'autre de bouche, ou dire quelque chose de bouche et ne l'avoir pas au cœur, comme dire [à l'une de ses sœurs] : « Je vous aime bien », et toutefois l'on voudrait qu'elle fut bien loin de nous ; ou quand on dit : « Si vous voulez telles choses et en avez affaire, je vous les donnerai » et on sait qu'on ne l'a pas : c'est mentir. Car il faut avoir le cœur et la bouche tout un. Et n'est pas nécessaire d'expliquer de bouche, ce qui est au cœur : le Sage dit que « le cœur du fol est en sa bouche » (*Eccli.* XXI, 29), d'autant qu'il dit tout ce qu'il pense.

La quarte condition, c'est *n'être point oisive* ; car, une personne qui est oisive et vagabonde, et ne lui chaut que les jours se passent

et l'autre vienne, en disant plusieurs paroles de mensonge et de nul profit : car la parole qui est proférée sans profit ni édification du prochain [est une parole oisive] et [il faut] que nos paroles soient nécessaires pour le salut du prochain. Si la parole est de nul profit, [nous] perdons notre temps et en rendrons compte étroit à l'heure de la mort. En cette oisiveté, il se dit beaucoup de paroles de mensonge contre la vérité de la Vierge Marie.

La cinquième condition de vérité est *advocasser pour ses Sœurs*, en leur absence. Lorsqu'une Sœur parle mal d'une autre, nous l'excusons en disant qu'elle est bonne et meilleure que nous, et que la faute qu'elle a faite, elle n'y pensait pas la faire : en excusant toujours les autres et s'accusant soi-même, [on est dans la vérité].

V. — Marie louante.

La cinquième Marie est Marie Louante, qui est le plaisir de louange. Il y a cinq conditions pour bien louer Dieu.

La première est *attention*, qui est entendue par ce mot que dit la Vierge Marie : « *Magnificat anima mea Dominum* » [mon âme loue le Seigneur] qui est de louer notre âme. Il y a trois attentions : la première se nomme *superficielle*, qui est lorsqu'une personne tient un livre en regardant dedans, afin qu'elle ne faille ; et toutefois elle a son cœur distrait çà et là, sans penser à Dieu : et cette manière est imparfaite. La seconde s'appelle *littérale*, qui est quand nous entendons ce que nous disons, comme les clercs qui savent le latin, et cette manière est louée. La tierce est *spirituelle*, qui est de penser à quelque article de la Passion ou de la vie de Notre-Seigneur. Je vous dirai un exemple de ceci. Il était ún bon Père qui était si ravi, durant l'office à penser à la Passion ; et quand ce venait à *Gloria Patri*, il disait : « Mon Dieu, je vais dire ce psaume en l'honneur du Sang que vous répandites au Jardin des Olives », ou en l'honneur de son Sacré Côté, et mettait son affection en le présentant à ce bon Pendu.

La quarte manière pour bien louer Dieu est *exultation*, comme la Vierge dit en son cantique : « *et exsultavit spiritus meus* » [et mon esprit s'est réjoui] qui est joie d'esprit qu'on doit avoir en louant Dieu et y prendre plaisir en ne s'y ennuyant point, ou en demandant la fin lorsqu'on est au commencement : car il est maudit de la bouche de Dieu et de la Vierge Marie qui dit avec ennui l'office divin.

L'autre manière pour bien dire l'office est entendue en ce verset que dit la Vierge : « *quia respexit humilitatem* » [le Seigneur a regardé ma bassesse] qui est une *révérence subjective* que devons avoir à Dieu en disant l'office, sans s'appuyer, ou ça et là regarder ; car les anges sont présents qui font tant de révérences à leur Créateur, et nous regardent quelles révérences nous lui faisons. Lorsque lui faisons quelque irrévérence ou dissolution, il sont tout près de nous faire fondre en l'abîme, et le feraient bien souvent, si ce n'était la grande bonté de Notre-Seigneur qui nous attend de jour en jour à nous convertir à lui.

Une autre manière pour bien dire son office, est *le dire en*

l'Eglise, sans le dire en sa chambre ou en se promenant par le jardin ; car notre Dieu nous a donné un lieu où nous le devons dire, et est tout dédié pour ce faire, et dire son office au temps et heure qu'on le doit dire, sans le dire ou trop tard ou trop tôt, mais le dire par ordre : comme Matines à minuit, Prime à six heures, sans le dire tout à la fois le matin, ou attendre au soir. Je vous dirai un exemple de ceci. Il y avait une fois un bon Père qui avait tant d'affaires, et laissa à dire ses heures jusqu'au soir, et avait à dire Prime à l'heure de midi. L'Ange, pour sa sainteté, lui apportait tous les jours à manger : ce jour-là, il lui apporta une pomme toute pourrie, laquelle il mangea. Alors, il s'avisa qu'il dirait ses heures à la fois le matin, et ses vêpres et complies. Lorsqu'il vint à prendre sa réfection, l'Ange lui apporta une pomme toute verte. Ce bon Père voyant cela, il demanda à l'Ange quelle signification [avait son geste]. Il lui dit qu'ayant laissé ses heures à dire trop tard, il avait apporté une pomme trop tard cueillie ; et les ayant dites trop tôt, il avait apporté une pomme trop tôt cueillie, et il lui dit qu'il dît son Office aux heures ordonnées comme Matines à matines, et ainsi des autres heures consécutivement.

VI. — Marie obéissante.

La sixième Marie est Marie obédiente. Et il y a cinq choses pour avoir la parfaite obédience de la Vierge Marie.

La première est *simple* : c'est faire simplement ce qu'on commande sans avoir [égard à] son propre sens, ou regarder ce qu'on nous commande ou qui c'est [qui commande] : car tous prélats tiennent le lieu de Jésus et de Marie qui dit que « qui les méprise, le méprise » (*Luc*, X, 16) et tient fait à sa personne ce qu'on leur fait, l'honneur ou le mépris.

La seconde est *promptitude ou diligence*, qui est faire tout ce que le prélat dit sans attendre ou différer, ou aucune fois le laisser, ou murmurer en disant aux autres qu'on ne le sait pas faire : car celle qui plus fera, plus de mérite elle aura devant Dieu et sa Sainte Mère.

La tierce est *difficulté ou pénalité*. Le mérite d'obédience est quand on fait une chose contre sa volonté, en se contraignant faire tout ce qu'on commande, quoique ce soit contre son gré, car l'obédience qui est donnée au plaisir de la Sœur et à son vouloir, n'est point méritoire et souvent en est-on désolée.

La quarte chose qui fait l'obédience être plaisante à la Vierge Marie est *persévérance*. Il faut persévérer en l'obédience commencée sans la laisser imparfaite : comme si on nous commande d'aller laver les écuelles, ou balayer, ou faire quelque autre chose, lorsque nous avons commencé, il ne faut pas le laisser imparfait, mais le faire tout au parfait.

La cinquième chose qu'il faut avoir pour être vraie obédiente est *discrétion*. Il semble que ce cinquième soit contraire au premier, qui est obéir sans rien regarder ou aviser : car il faut avoir les deux.

C'est simplicité, en ne regardant point si ce qu'on nous commande nous agrée, mais le faire simplement pour l'amour de Marie, notre bonne Mère, pourvu que ce qu'on nous commande ne soit contre Dieu et ses commandements : alors ne devrions pas obéir.

VII. — Marie pauvre.

La septième Marie est Marie pauvre. Pour avoir la parfaite Marie de pauvreté, il y a cinq choses :

La première est *liberté*, qui est n'avoir rien et ne désirer rien. Il y en a aucuns qui sont pauvres de biens et riches d'esprit, et sont ceux qui n'ont point de biens et en désirent avoir. Les autres sont riches de biens et pauvres de volonté : ce sont ceux qui ont des biens et qui n'y mettent point leur cœur. Les autres sont pauvres de biens et d'esprit : ce sont ceux qui ont tout laissé pour suivre et imiter Jésus-Christ, leur bon Epoux, car ils n'ont point de biens et n'en désirent avoir.

La seconde condition de pauvreté est *hilarité*, qui est se réjouir en sa pauvreté, considérant qu'elle est compagne de Jésus et de sa benoîte Mère, qui ont eu une si extrême pauvreté que jamais n'en fut la pareille. Il faut donc nous réjouir en notre pauvreté et désirer d'avoir les plus vils et chétifs habillements, et se contenter toujours du commun, comme de Bréviaire et autres choses, car, comme dit votre Règle « tant plus que la Sœur sera pauvre en ce monde, tant plus sera-t-elle riche en l'autre » (chap. VII).

La tierce s'appelle *libéralité*, qui est être large aux autres et étroite à soi, comme la Sainte Vierge, lorsque les Saints Rois eurent présenté à son Fils leurs trésors, elle les distribua tous aux pauvres. Aussi il faut, quand nous avons quelque chose comme livres et autres choses qui se fait désirer, qu'une chacune s'en aide et serve comme nous.

La quarte condition de pauvreté s'appelle *abstraction*, qui est ne point se soucier des biens mondains, ni de ce qu'on mangera ou boira, mais en laisser le soin à celles qui le doivent avoir, comme la Mère ou autres ; fuir les curiosités et superfluités, n'avoir que la nécessité.

La cinquième [disposition] s'appelle *unitive*, qui est joindre sa pauvreté avec celle de Jésus et faire une association de la sienne avec la nôtre, afin que, par le mérite de la sienne, la nôtre nous soit de plus grand mérite, et à lui plus agréable.

VIII. — Marie patiente.

La huitième Marie est Marie patiente. Pour avoir la vraie patience, il y en a cinq.

La première s'appelle plaisante patience, qui est prendre plaisir lorsqu'on est chapitrée et faire du bien à celles qui le font, afin qu'elles nous reprennent de nos imperfections.

La seconde, c'est de ne [pas] murmurer lorsqu'on nous accuse à tort et qu'avons fait du mieux qu'il nous a été possible, l'on nous

persécute sans sujet et donne désolation : alors c'est une patience fort difficile à avoir et beaucoup méritoire quand on l'a.

La tierce est considération, qui est : penser que Dieu permet qu'on nous injurie pour voir si nous serons bien patientes à l'exemple de notre Bon Jésus et aussi pour nous faire mériter. C'est une vertu si agréable à sa Majesté que nul ne saurait dire son loyer [son excellence] : patience veut dire science.

La quarte chose est penser le mérite qu'on acquiert en souffrant, comme si on nous accuse de quelque chose, comme de rompre silence, perdre préparation ou matines, et nous l'endurons pour l'amour de Marie. Nous gagnons plus en la patience que nous avons qu'en cent Matines où nous allons.

La cinquième est ne se ennuyer point d'être souvent corrigée et chapitrée.

IX. — Marie compatissante.

La neuvième Marie est Marie Piteuse. Il a cinq manières de pitié que nous devons avoir.

La première est de *Jésus pendu en croix*. Je vous dirai un exemple de ceci, une similitude. Une femme de qui le mari alla en guerre, et il fut pendu au gibet ; et aussi son frère et son grand ami ; et elle les vit tous trois pendus. Quelle douleur elle avait lors ! Cette femme est l'âme dévote laquelle voit son Epoux Jésus, son frère et grand ami, pendu pour l'amour d'elle. Il a toujours été crucifié tant qu'il a été de ce monde ; car le jour de sa Nativité, il l'a été aussi bien que le jour de sa Passion. Une chacune personne l'a crucifié ; et il l'a été autant de fois qu'il y a de personnes et qu'il en sera.

La seconde pitié est celle de *sa Mère au pied de la croix*, qui eut tant de douleurs, selon aucuns docteurs, que si elle eût eu cent et cent vies, elle en fût morte de douleur, en particulier lorsque Notre-Seigneur la regarda : car depuis qu'il fut pendu à la croix et qu'il eut dit : « *Ecce Mater tua* » [Voici votre Mère], il ne leva les yeux de dessus elle, et ce regard si piteux transperçait le cœur de la Vierge remplie de douleurs.

La troisième pitié est de *notre âme*, car si nous la voyions, nous verrions qu'elle a ses oreilles toutes infectées de paroles vaines et mondaines, et nos mains toutes sèches qui ne font aucune bonne œuvre, ni opération. Elle verrait ses os tordus et bossus par une négligence de bien faire ; et la langue toute pourrie de paroles inutiles : et de cela nous devons avoir pitié.

La quarte est de *notre prochain*, en priant pour lui ; et particulièrement de *nos parents*, lesquels vont en enfer, et ne leur chaut de Dieu ni de sa Mère, et font une mort bien pauvre.

La cinquième est des *âmes du Purgatoire* qui fait qu'ayons pitié d'elles par nos prières. Et nos parents aussi y iront : c'est à nous de les aider, car le feu qu'ils endurent est aussi grand que celui d'enfer qu'endurent les diables, lesquels se moquent d'eux ; et ne savent quand ils seront délivrés.

Il est aujourd'hui la fête de la Croix, laquelle plaît tant à mon cœur, et je crois que l'avez trouvée par saintes méditations. Il la faut garder dans notre cœur, comme on fait le feu du monde : quand on se veut aller coucher, pour trouver du feu au matin, on le couvre de cendre, et y met-on un tison pour toujours allumer le feu. Ainsi faut-il faire quand nous allons reposer. Nous ne pouvons pas être toujours en oraison. Il faut manger et dormir, mais de peur de perdre la croix en ces choses par trop grande plaisance, il faut mettre de la cendre : la mémoire de la mort et du jugement dernier, qui nous tiendra en crainte. Le tison pour allumer le feu est une bonne œuvre ou opération, et prier pour les pécheurs.

X. — Marie douloureuse.

La dixième Marie est Marie Douloureuse. Il y a en votre Règle cinq choses pour puiser aux cinq fontaines de Notre-Seigneur pendu en croix (1).

Le premier est que nous devons puiser de l'eau avec la Samaritaine... [il faut] que souvent nos yeux soient arrosés et abreuvés de trois manières d'eaux. La première est dévotion en méditant la Passion de notre Epoux ; la deuxième est compassion de nos péchés ; la troisième est dilatation [ou joie] à nous souvenir du royaume des cieux...

Or, pour être fille de Marie, il faut [en outre] amener, avec la Samaritaine, nos cinq maris. Le premier mari que nous devons amener à Jésus est une pure et blanche conscience que lui devons présenter, qui lui est signifiée par le lait de quoi parle votre Règle. Le second est une douceur qui est le miel... Le tiers, c'est le vin qui est une douleur de la mort et passion de Jésus... Le quart est un ravissement de l'âme en Dieu, n'étant plus à elle-même, ains à Dieu. Le cinquième est la parfaite observance de votre saint état, pour en avoir le loyer [la récompense] en Paradis, par le mérite du sang de Jésus, lequel nous le veuille donner par les mérites et intercessions de sa très Sainte Mère. Amen.

(1) Voici le texte de la *Règle* d'Alexandre VI, ch. X : « Que les Sœurs demeurent près de la croix, méditant chaque jour quelque article de la Passion et compatissant au Sauveur, et à l'exemple de la Samaritaine puisant une *eau vive* de ses cinq plaies, et même suçant le *vin*, le *miel*, le *lait* et l'*huile* ». Nous avons mis en *italique* les cinq choses dont le Bienheureux Gabriel-Maria développe ici le sens allégorique. L'eau que puise la Samaritaine figure les larmes que nous versons en méditant sur la Passion du Sauveur, tandis que la pureté de l'âme sera symbolisée par le lait, sa douceur par le miel, son amertume ou souvenir de ses fautes par le vin, son ravissement habituel par l'huile qui surnage aux autres liquides Ces métaphores d'origine bliblique étaient autrefois si couramment employées dans la prédication, que le Bienheureux a pu les insérer dans la règle des Annonciades sans commentaire.

II

[SERMON DES DIX PLAISIRS HÉROIQUES]

[P. 280]. S'ensuit les dix plaisirs héroïques.

[Le premier plaisir de] Prudence

(*Prudence interrogative*). — C'est qu'elle [c'est-à-dire la Religieuse de la Vierge Marie] interroge le commencement de toutes ses œuvres, ses pensées et ses paroles, aussi la poursuite et la fin pour se garder de faire chose qui ne soit plaisante à Dieu et faire tout ce qu'elle connaît lui être agréable.

Prudence directrice. — C'est que, par les dessus dites interrogations, elle vient à connaître la droiture de toutes choses qui lui sont nécessaires ; tellement qu'en toutes choses [elle] met si bon ordre qu'elle est trouvée irrépréhensible.

Prudence occultative. — C'est qu'elle a son regard aux choses occultes pour se garder ; car, comme le serpent se cache sous l'herbe pour mordre, aussi l'ennemi souvent dans l'ombre de bien nous mord par tentation. Aussi elle s'enquiert des choses occultes qui la peuvent induire à aimer son Créateur, et non pas plus qu'elle ne doit savoir.

Prudence dissimulative. — C'est qu'elle dissimule prudemment toutes choses qui lui sont faites contre sa volonté sans le faire paraître. Elle dissimule même ce qui lui est licite jusqu'à temps plus opportun. Elle ne rend jamais définition de choses douteuses, mais dissimule pour venir à la vérité.

Prudence suspensive. — C'est qu'elle ne fait rien sans le préméditer. Elle tient toujours en suspence [méfiance] d'elle-même et tient meilleur le conseil et les œuvres des autres que les siennes. Elle a toujours la mort, le jugement et l'enfer [devant les yeux], se souvenant de la justice divine. Elle a toujours de bonnes méditations.

[P. 281]. Le second plaisir de Pureté

Pureté de vains désirs mortificative. — C'est qu'elle se retire de toutes choses qui la pourraient induire à vains plaisirs, et même de ce qui est licite, si elle connaît qu'elle en soit plus distraite. Elle ôte tous désirs [s'ils] ne conduisent [pas] à l'amour de Dieu.

Pureté de bons désirs affective. — C'est que toutes ses affections sont soumises à désirer les vertus, purement pour plaire à Dieu et pour sauver son âme. Son désir est de profiter toujours de vertu en vertu.

Pureté de vains désirs négative. — C'est qu'elle ne consent jamais de prendre plaisir à choses vaines et transitoires ; car elle refuse tout ce qui lui pourrait empêcher la pureté de son cœur. Elle ne cherche ni ne veut avoir autre consolation qu'en Dieu seul.

Pureté en tous biens loetificative. — C'est qu'elle prend toute sa consolation à faire le bien qu'elle peut pour l'amour de Dieu, et induit toujours les autres à bien faire et se réjouir du bien que l'on fait.

Pureté à pure chose unitive. — C'est qu'elle ne se veut unir sinon à la vraie pureté qui est Dieu, à laquelle elle est unie comme à son moule où elle a pris forme. L'image faite à un moule ne se peut unir ni joindre sinon à celui où elle a été faite. Aussi notre âme qui est faite à l'image de la divinité ne peut être unie sinon à celle dont elle a reçu la forme, qui est parfaite pureté par laquelle elle est unie à Dieu.

[P. 288]. Le tiers plaisir d'Humilité

Humilité de foi parfaite cognitive. — C'est de n'ignorer point ses fautes. Elle se trouve défaillante en toutes choses, s'estimant indigne d'être préférée à la moindre du monde ; et, qui plus est, ne s'accompare aux autres, car elle s'estime seule défaillante.

Humilité d'humiliation affective. — C'est qu'elle désire de toutes parts être humiliée, tellement que son affection ne peut être rassasiée.

Humilité en toute tribulation se réjouit. — C'est qu'elle se réjouit quand tribulation lui advient. Elle aime ceux qui [la] lui annoncent et en rend grâces à Dieu.

Humilité de tout orgueil forclusive. — C'est qu'elle rejette hors d'elle tout orgueil, tout comme elle peut ; et ne le saurait souffrir et met peine de le chasser sitôt qu'elle l'aperçoit, désirant de tous être humiliée et méprisée, non seulement elle le désire de tout son cœur, mais aussi elle s'en réjouit lorsqu'il lui advient.

Humilité de soi-même s'anéantit. — C'est qu'elle s'anéantit tellement qu'elle ne cherche en rien son propre honneur, et ne tient compte d'elle-même ; et lorsque la nécessité lui contraint faire pour elle [c'est-à-dire : s'occuper d'elle-même, cela] lui est en charge et ennui.

Le quart plaisir de Vérité

Vérité sans duplicité. — C'est qu'elle n'est jamais feinte ni en fait, ni en paroles, ne disant [parlant pas] à une personne d'une [manière] et à l'autre d'[une] autre. Elle va toujours son droit chemin et ne déçoit aucun.

Vérité sans le bien dissimuler. — C'est qu'elle ne dissimule point le bien qu'elle peut dire ou faire (1) à l'honneur de Dieu et au

(1) Le ms porte : « C'est qu'elle ne dissimule point le bien soit à le dire ou faire qu'elle peut à l'honneur... »

salut de son prochain. Si elle connaît quelque chose au profit et consolation de son prochain. elle lui en donnera pleine connaissance sans lui rien dissimuler ; et pour aucune chose [quoiqu'il advienne, elle] dira toujours la vérité.

Vérité interprète tout à bien. — C'est qu'en toutes choses, elle tourne et prend tout à la bonne part ; et tout ce qu'elle voit et entend, elle croit toujours que les intentions des autres sont bien adressées [droites] plus qu'elle ne les connaît.

Vérité tous vains parlers évite. — C'est qu'elle évite tous vains et superflus parlements [papotages], non [p. 289] seulement les paroles où Dieu et son prochain peuvent être offensés, mais aussi celles qui ne sont point utiles ni nécessaires ; car il est dit qu'en beaucoup parler abonde iniquité (cf. *Prov.* 10, 19).

Vérité se rapporte à Dieu de toutes choses. — C'est qu'elle connaît qu'en toutes choses, vérité est nécessaire, et la fin d'icelle imiter est en la gloire éternelle (?). Le Prophète dit que la vérité de Notre Seigneur demeurera éternellement aux siècles des siècles. Elle se rapporte à Dieu de toutes choses, comme à celui qui est la vérité infaillible ; car elle ne veut juger les œuvres d'autrui ni les siennes, laissant à Dieu tout jugement comme au juste juge à qui il appartient.

Le cinquième plaisir de Louange

Louange appréciative. — C'est qu'elle apprécie celui qu'elle veut louer comme voulant dire qu'il n'est pas seulement digne d'être loué sur toutes choses, mais aussi de toutes choses. Elle désire plus donner louange à Dieu qu'à nulle autre chose, pour ce qu'il est le souverain bien.

Louange communicative. — C'est qu'elle vient à recommander ce qu'elle loue sur toutes choses, désirant divulguer la gloire de Dieu afin que de tous il soit loué et connu.

Louange conformative. — C'est qu'elle s'efforce tout comme il lui est possible [de] se conformer à ce qu'elle loue, qui est Dieu ; et s'en approche par l'exercice des vertus.

Louange admirative. — C'est qu'elle admire, connaissant ce qu'entendement angélique ni humain ne peut comprendre combien Dieu est digne d'être [admiré] et adoré, et toutes œuvres sont admirables.

Louange interminatrice [c'est-à-dire : qui oriente vers le terme, la fin]. — C'est qu'elle ordonne toutes ses intentions à la louange de Dieu : tellement que tout ce qu'elle pense, dit et fait, c'est afin que Dieu soit loué et glorifié. C'est tout ce qu'elle désire.

Le sixième plaisir d'Obédience

Obédience attentive. — C'est qu'elle entend [fait attention] toujours à ce qui lui est commandé pour le mettre en exécution, selon

qu'elle connaît l'intention de son prélat. Elle est attentive que toutes ses œuvres soient faites en vraie obédience.

Obédience prompte. — C'est qu'elle est prompte à accomplir ce qui lui est commandé, sans le différer et sans le faire en sorte indue et mal convenable.

[P. 290] *Obédience joyeuse.* — C'est qu'elle fait son obédience en grande joie de cœur pour l'amour de Dieu et par la considération du mérite qu'elle acquiert.

Obédience supportative. — C'est qu'elle veut porter la peine des autres, selon l'intention de sa prélate; et combien qu'elle se trouve souvent chargée, elle estime que sa prélate ne fait rien sans bonne cause et permission de Dieu, et ainsi supporte tout pour l'amour de Dieu.

Obédience oubliative. — C'est qu'elle oublie tout ce qui lui touche, quand l'obédience survient; car elle laisse tout pour accomplir ce qui lui est commandé, sans regarder sa propre nécessité, mais se soumet du tout à obédience.

Le septième plaisir de Pauvreté

Pauvreté sans superfluité. — C'est qu'elle se garde de toutes superfluités; tellement qu'elle ne désire ni ne veut avoir aucune chose si la nécessité ne l'y contraint. Elle retient [examine] ses désirs, ses paroles et ses œuvres pour en rejeter toutes superfluités, et des choses temporelles aussi.

Pauvreté conformative. — C'est qu'elle veut, tout comme elle peut, se conformer à la pauvreté de Notre-Seigneur et de sa sainte Mère, la Vierge Marie, qui n'est pas seulement n'avoir rien de superflu; mais qui est plus, n'avoir rien de ce qui nous est bien nécessaire.

Pauvreté désidérative. — C'est qu'elle souhaite de tout son cœur être la plus pauvre qui soit; tellement que ce lui est fâcherie même de ne rien manquer (1) des choses qui lui sont bien nécessaires.

Pauvreté appréciative. — C'est qu'elle prise plus être pauvre pour l'amour de Dieu que d'avoir tous les biens du monde; car la pauvreté sert Dieu en liberté de cœur, sans inquiétude ni affection désordonnée des biens mondains.

Pauvreté réprobative. — C'est qu'elle réprouve toutes choses pour posséder celui qui est par dessus toutes choses. Elle se retire de tout ce qui pourrait empêcher la liberté de son cœur, pour franchement servir à Dieu.

[P. 291]. Le huitième plaisir de Patience

Patience volontaire. — C'est qu'elle veut porter toute adversité et tribulation de bon cœur pour l'amour de Dieu sans murmurer.

(1) Le texte porte : « de rien avoir des choses... »

Patience qui loue Dieu. — C'est qu'elle rend louange à Dieu de tout son cœur en tribulation, autant comme en consolation. Elle loue et apprécie le repos de son esprit.

Patience pacifique. — C'est qu'elle tolère sa propre injure pour le bien de la paix. Elle met tout son pouvoir d'apaiser et pacifier toutes querelles. Toutes ses paroles ne sont que d'amour et charité. Elle a toujours paix en son cœur qui est le vrai repos de son âme.

Patience magnanime. — C'est que d'un grand cœur elle persévère en toute patience, prenant force contre toute tentation et tribulation ; et de plus elle a en soi un désir d'endurer et souffrir pour l'amour de Dieu ; tellement qu'aucune affliction ne la peut effrayer, ni nulle prospérité la détourner du droit chemin.

Patience persévérante. — C'est qu'elle prend tout ce qui lui advient également. Elle regarde toujours Dieu. Aucune chose ne la peut ni consoler ni aussi affliger ; car elle tient sa conscience pure, ne cherchant qu'à plaire à Dieu. Elle est comme tour forte et bien fondée que nul vent de prospérité ni adversité ne peut offenser ni troubler, et prend tout en égalité. Ses affections se reposent en Dieu et toutes choses lui sont indifférentes.

Le neuvième plaisir de Pitié

Pitié sensitive. — C'est que la douleur de son prochain lui est comme la sienne propre, et en son cœur en porte un même ennui ; laquelle pitié doit être appliquée principalement à la Passion de Notre-Seigneur Jésus-Christ.

Pitié supportative. — C'est qu'elle supporte charitablement les défauts de son prochain et s'efforce de les excuser et supporter en toutes choses ; même [elle] porte une partie de leur peine et tout si elle pouvait.

Pitié douce et bénigne. — C'est qu'elle est douce tant en ses paroles qu'en ses œuvres, par [p. 292] lesquelles elle console les désolés. Elle est bénigne envers tous et porte doucement le tort et l'injure qui lui est faite ; et par pitié fait le bien contre le mal. Elle a toujours paix et charité. Si elle pense avoir donné quelque occasion d'ennui à quelqu'un, elle n'a aucun repos qu'elle n'ait satisfait.

Pitié libérative. — C'est qu'elle est libérale et ne saurait voir autrui avoir faute de chose qu'elle ait, qu'elle ne le donne et se dépouille pour vêtir les pauvres. Si elle ne le peut faire actuellement, elle le fait spirituellement par oraison.

Pitié compassive. — C'est qu'elle pleure avec ceux qui pleurent, portant en son cœur le péril et dommage des autres, spécialement le dommage spirituel. Elle donne de tout son pouvoir conseil et consolation par pitié et compassion.

Le dixième plaisir de Douleur

Douleur affective. — C'est qu'après les susdites appréhensions, elle met toutes ses affections à souffrir pour l'amour de Dieu en ce

monde, tant pour satisfaire pour ses péchés comme en mémoire des douleurs de Jésus et Marie ; et comme elle souhaite d'être proche d'eux, elle met tout son possible d'endurer pour leur amour, et se conformer à eux en douleur et souffrances.

Douleur appréhensible. — C'est qu'elle appréhende les peines qu'elle a méritées pour ses péchés. Elle a la pensée de la mort qu'elle doit passer, et appréhende le juste jugement de Dieu pour l'heure dernière. Se souvenant de la passion de Notre-Seigneur, elle appréhende ses douleurs et celles de la Vierge, si bien que toute consolation humaine lui est en amertume.

Douleur transformative. — C'est que par une babituelle pensée des douleurs de Notre-Seigneur et de la Sainte-Vierge, elle est toute transformée ; tellement que mieux lui semble être avec Jésus crucifié en actuelle douleur qu'en elle-même.

Douleur languitive. — C'est qu'elle languit qu'elle ne peut pas sentir si parfaitement les douleurs de Notre-Seigneur, comme elle désire être unie, elle languit, reconnaissant son indignité et vileté qui la prive [p. 293] d'un tel bien, languissant pour la prolongation de la divine union, sans laquelle ne peut jamais être rassasiée.

Douleur continuatrice. — C'est que toutes les choses dessus dites ne se séparent jamais de son cœur ; et quelques choses qu'elle dise ou fasse, ces choses sont toujours en sa mémoire et ne fait que chercher les lieux et occasions pour manifester ses douleurs à Jésus pour l'amour de qui elle les porte ; et de lui elle attend tout son secours, et ainsi ses douleurs sont adoucies par espérance.

Ainsi soit-il.

LETTRES INÉDITES DU P. SURIN A MADAME DE LA CHÈZE

Religieuse de l'Annonciade a Bordeaux

Les deux articles précédents ont fait connaître aux lecteurs de la Revue quelle spiritualité présida aux premiers développements de la vie religieuse chez les Annonciades. Il pourra y avoir quelque intérêt à savoir comment quelques cent cinquante ans plus tard le P. Surin conduisait vers la perfection les sœurs de cet ordre établies à Bordeaux, non loin du Collège de la Compagnie de Jésus. Dès que sa santé rétablie lui permit de reprendre, en 1658, oralement et par lettres, la direction spirituelle auprès des religieuses des diverses communautés, il ne manqua pas de s'intéresser de nouveau au couvent de l'Annonciade. L'étude des divers manuscrits de sa correspondance, nous fait connaître, en plus de quelques sœurs qu'il mentionne en passsant, deux religieuses avec lesquelles il fut en correspondance, Madame Jeanne des Aigues, mère ancelle *ou supérieure et Madame de la Chèze, maîtresse des novices. C'est dire l'importance de l'intervention du P. Surin dans cette communauté. Des lettres adressées à Madame des Aigues, deux seulement ont pu être identifiées, toutes les deux publiées sous le simple titre* A une Supérieure, *en 1845, par MM. Pouzot et Sarion, dans le volume intitulé* : Lettres inédites du P. Surin *(1). Un texte plus conforme à l'original nous a été conservé de ces deux lettres par divers manuscrits et le nom de la destinataire dévoilé par un autre (G) qui représente la tradition du premier éditeur, le P. Champion, très sûr pour ces indi-*

(1) Pages 81-84 et 102-112, d'après le texte des mss. P, T, S, M, retouché.

cations d'origine, bien que trop peu respectueux du texte lui-même. Nous nous abstenons pour le moment de donner une une édition critique de ces deux lettres (2). *La correspondance conservée en ce qui concerne Madame de la Chèze est beaucoup plus considérable : vingt-sept lettres, dont cinq ont déjà paru au tome II des* Lettres Spirituelles (3). *Les autres sont inédites. Malheureusement presque toutes ne nous sont livrées que par ce même manuscrit G où je crois pouvoir reconnaître le brouillon d'un tome de l'édition Champion qui n'a jamais paru et où le style du P. Surin a beaucoup perdu de sa verdeur pittoresque et de son originalité. On l'a trop poli. Néanmoins la doctrine est restée intacte : on y retrouvera cette austérité, ces exigences d'un dépouillement absolu, d'un renoncement total qui la caractérisent mais vivifiées par le souffle ardent d'un amour sans bornes pour Jésus-Christ. Un très petit nombre de ces lettres est daté, mais l'étude des divers groupes épistolaires conservés par ce manuscrit, montre qu'à l'intérieur de chaque groupe, l'éditeur a suivi l'ordre chronologique. On peut ainsi établir que cette correspondance s'étend sur la période 1657-1662 pendant laquelle le P. Surin, ayant graduellement retrouvé ses forces, les dépensa inlassablement au service des âmes, soit à Bordeaux même, soit fréquemment, surtout à la belle saison, à la campagne, auprès des villageois, au cours de missions où il faisait ses délices de leur prêcher l'amour de Dieu.*

Ferdinand Cavallera.

A Madame de la Chèze, religieuse de l'Annonciade à Bordeaux

Lettres 1-5 publiées dans les *Lettres spirituelles du P. Surin*, éd. Michel-Cavallera, t. II (1928) sous les nos 139, 146, 163, 168, 169.

(2) On trouvera sur ces manuscrits les détails nécessaires dans l'introduction du tome I des *Lettres Spirituelles* du P. Surin, éd. Michel-Cavallera, Toulouse, éditions de la *Revue d'Ascétique*, 1926, avec l'indication des sigles employés. Ces deux lettres se trouvent au recueil P avec cette suscription : à une supérieure des religieuses de l'Annonciade ; aux recueils T, S, M : à une Supérieure ; dans G : à Madame Jeanne des Aigues mère Ancelle de l'Annonciade à Bordeaux.

(3) Lettres 139, 144, 163, 168, 169.

6. *Il l'excite à s'appliquer au service de Notre-Seigneur* (4).

Après avoir affermi en vous la volonté et le dessein de servir Dieu, vous devez, ma chère Mère, procéder avec lui dans un esprit de tranquillité et de paix, tâchant de goûter le bien et le plaisir d'être à Dieu. Figurez-vous les actes de vertus que vous devez pratiquer et qui sont nécessaires pour votre avancement, et tâchez là-dessus de former vos résolutions, vous attachant à ce point important de ne chercher de satisfaction et de douceur qu'en Dieu. Mais pour ces âmes rampantes, attachées à la terre, et qui ne trouvent de repos que dans l'entretien des créatures, dans les lectures vaines, profanes ou oisives, ce n'est pas à elle de trouver du repos dans le désir et le souvenir de Dieu; il leur faut des motifs qui les fassent craindre de rencontrer le visage de Jésus irrité; il faut qu'elles pensent à la mort, au compte qu'on leur demandera de toutes leurs actions. Par les réflexions qu'elles feront, sur les vérités fortes, elles tâcheront de venir à la ferme résolution de ne vouloir rien que Dieu, mettre tout son soin à le contenter, éloignant de soi toute action, toute pratique, toute conversation qui leur puisse donner quelque remords de conscience, ou bien l'éloignement de Dieu, se remettant souvent devant les yeux que bientôt il faudra rendre un compte exact et rigoureux de toutes les actions de la vie.

Alors cette âme commencera à trouver quelque douceur dans l'oraison. Si elle est fidèle à ces pratiques, elle ira aux pieds de Jésus-Christ, avec respect, pour lui épancher son cœur et y rechercher son repos; et quand les objets où elle a eu de l'attache lui reviendront dans l'esprit, elle se servira de l'occasion pour parler à Dieu plus confidemment, et lui dire : « Mon Dieu, je ne veux que vous; je n'ai que faire de ceci ou de cela ; je renonce à ce plaisir, à cette créature, à cette lecture, à cette manière d'agir trop humaine ». Et suivant

(4) Cette lettre est donnée par G 237 dans un texte remanié. La teneur originale a été conservée par tout un groupe de manuscrits T, S, I, H que nous reproduisons. Nous donnons seulement en note le premier paragraphe du texte de G. On pourra ainsi se rendre compte des procédés de polissage adoptés par Champion, le premier éditeur des lettres mais aussi de la confiance qu'il mérite pour le fond même de la doctrine. Les manuscrits du groupe représenté n'offrent entre eux que des variantes sans importance. Le nom de la destinataire n'est donné que par G.

« Je crois que toutes les âmes qui, comme vous, ma très chère fille, ont formé le dessein de se donner pleinement à Dieu et de lui rendre un service parfait doivent procéder avec paix et douceur dans leurs exercices intérieurs, tâchant de goûter le bien qu'il y a d'être à Dieu, se représentant avec joie les actes de vertu qui nous sont nécessaires, s'y affectionnant et luttant toujours au point principal qui est de ne trouver de repos et de plaisir qu'en Dieu ».

cela, elle formera son entretien avec Dieu et renoncera à tout ce qui est contraire à son service. Après plusieurs actes faits de la sorte assurément le goût et la douceur de Dieu entreront dans cette âme.

J'ai bien de la joie, ma chère Mère, que mes lettres puissent être utiles à l'avancement de vos jeunes professes (5). Ah! que leur sort serait heureux si elles ne donnaient l'entrée de leur cœur qu'à Dieu seul et qu'il fût fermé pour tout le reste! Ce serait le moyen de converser avec Dieu dans un esprit de grande confiance et familiarité. Mais qu'elles seraient fortes et généreuses si elles pouvaient se résoudre à mourir à toutes les satisfactions naturelles, ne rien vouloir ni désirer hors de Dieu, travailler à acquérir sa divine présence, prendre Jésus-Christ pour leur divin modèle, se rendre attentives à leur intérieur, n'avoir point de vue sur ce que font les autres, mortifier courageusement leurs volontés et désirs naturels. Oh! qu'une telle vie serait suivie de joie et qu'elles goûteraient de délices divines. Je ne dis pas seulement au ciel; mais dans peu de temps, dès à présent, dès cette vie, dès leur jeunesse, elles goûteraient les suavités divines, les richesses surnaturelles qui élèvent l'âme jusqu'à Dieu. Pour peu de chose : grande récompense, même dès cette vie, mais encore une fois qu'elles seraient heureuses, si Dieu les traitait comme des âmes fortes, en leur faisant part de sa croix! Quels trésors elles posséderaient par cette participation!

Où trouverons-nous des âmes en ce monde qui, animées d'une vive foi parmi les faiblesses de la nature, ne s'appuient que sur Dieu, n'espérant qu'en lui, et animées d'une foi vive, entreprennent une vie digne de lui?

Je prie sa divine Majesté de posséder ces jeunes âmes et d'en former des colonnes vives de sa maison.

7. *Il l'exhorte à s'appliquer toute à Dieu et aux mystères de Jésus-Christ* (6).

Si j'ai tardé à vous écrire, ma très chère fille, ce n'est point que je vous aie oubliée, mais je suis porté où le besoin des âmes m'attire.

Je prie Notre-Seigneur de vous tenir toute en lui de telle sorte que rien n'échappe de votre cœur hors de lui, que toutes vos pensées, vos affections, vos desseins, vos actions soient pour lui, et que sa continuelle présence efface de votre mémoire toutes les créatures et vous fasse oublier vous-même.

Perdez-vous dans l'abîme des souffrances de Jésus-Christ, dans le goût de sa sainte enfance, de ses mystères et de ses paroles. Noyez-

(5) Madame de la Chèze était maîtresse des novices.
(6) G, p. 240.

vous pour ainsi dire dans sa doctrine, l'étudiant, la méditant et la savourant avec tant de ferveur que votre âme en soit toute pénétrée.

Cette doctrine de Jésus-Christ , est abnégation, amour des croix, désir du mépris, oraison, charité, tendresse pour les âmes, vous y serez heureusement abîmée, quand les maximes de la sagesse humaine seront bannies de votre esprit.

Voilà le seul désir de mon cœur à votre égard.

Assurez-vous, ma très chère Fille, que je suis...

8. *De la parfaite dépendance de Dieu et de l'amour de Jésus-Christ* (7).

Je prie Notre-Seigneur de vous confirmer de plus en plus dans sa grâce, ma très chère fille, dans l'attention à sa présence et à ses inspirations, et dans la soumission et l'abandon à ses ordres, tant pour l'intérieur que pour l'extérieur. afin que vous ne vous éloigniez jamais de la correspondance à son esprit, ni de la dépendance des mouvements de sa grâce.

Quand vous aurez pour lui un cœur sincère, ne voulant que lui et n'ayant soin que de lui plaire, sans retour sur vous-même, il prendra plaisir à vous aimer. Il vous unira intimément à lui, et l'accroissement de cette union sera la mesure du progrès de votre âme dans la perfection.

Que toute votre étude soit, d'un côté d'accomplir les devoirs extérieurs de l'obéissance et de vous conformer aux dispositions de la Providence, et de l'autre de vous tenir appliquée au dedans de vous à l'amour de Jésus-Christ et à sa sainte conversation. Que cette occupation intérieure soit votre élément, d'où vous ne sortirez jamais. Traitez familièrement avec le divin Epoux et avec les Saints, par un commerce de foi pure et d'amour fervent. Ne considérez dans les choses du dehors que la seule volonté de Dieu et ce que la foi prescrit aux fidèles. Tirez votre force de l'union que vous avez avec Notre-Seigneur et non de votre raisonnement ou de votre prudence qui sont des principes bien bas, à moins que la lumière de la grâce ne les rehausse et que la volonté de Dieu ne les autorise. Fondez-vous toujours en lui, ne croyez qu'en sa grâce.

Je suis...

9. *De l'entière abnégation et du parfait abandon* (8).

Demeurez toujours attachée à Dieu comme vous l'êtes à présent, ma très chère fille ; et pour être parfaitement à lui, ne vous contentez

(7) G, p. 242.
(8) G, p. 243.

pas de vous être séparée de l'affection de toutes les créatures. Séparez-vous encore de vous même, de telle sorte que vous ne soyez plus occupée du soin de vos intérêts et que vous n'ayez plus aucune prétention pour vous-même.

Remettez tout entre les mains de Dieu et tenez pour certain que plus vous vous abandonnerez à lui, plus il aura soin de vous.

Ne vous fondez nullement sur la dévotion sensible, ni sur la douceur et la tendresse de l'amour, et ne mettez pas votre appui dans l'aide spirituelle des personnes dont vous pouvez prendre votre conduite, mais dans la pure foi et dans l'amour sincère qui ne cherche qu'à voir Dieu content et son saint nom glorifié.

Tenez aussi votre cœur toujours content et en repos par un pleine résignation à tous les ordres de la Providence. Je crains que vous ne le laissiez trop s'attacher aux douceurs. La sécheresse et la pauvreté, quand vous les accepterez de bon cœur, vous seront bien autant utiles. Le meilleur est d'être indifférente à tout et de prendre également tout ce qui vient de la main de Dieu, le laissant opérer et disposer de tout selon son bon plaisir.

Ne vous embarrassez point avec les créatures. Quand on veut trop les regarder, elles font un grand tumulte dans l'âme et empêchent la secrète communication que nous devons avoir avec Dieu. Si vous vous débarrassez d'elles, vous serez en paix et tout ira bien.

Je prie Notre-Seigneur de vous donner lumière pour tout cela.

10. *La spiritualité consiste principalement en l'amendement de tous ses défauts* (9).

Ma très chère Fille,

La paix, etc.

Ce que je trouve à vous mander pour le présent, c'est que j'attends que vous fassiez une généreuse entreprise de toute vertu, n'y allant plus à demi comme le font la plupart. Vous n'avez pas le courage de vous vaincre du tout dans les inclinations naturelles, mêmement en la peine et dureté de cœur vers les personnes qui vous dé-

(9) Le texte original a été conservé par P, l. 48 : à une religieuse de l'Annonciation. G, p. 245 indique la vraie destinataire et donne un texte modifié. J'en cite seulement ici le premier paragraphe : « Ce que j'ai à vous dire pour le présent, ma très chère fille, est que j'attends de vous un généreux effort qui vous fasse embrasser la vertu dans toute son étendue, de toutes vos forces, et non à demi, comme le font la plupart des âmes. Vous n'avez pas assez de courage pour entreprendre l'entière mortification de vos inclinations naturelles et vous ne surmontez pas assez cette dureté de cœur que vous sentez pour les personnes qui vous déplaisent ».

plaisent. Il faut vous façonner par douce disposition et humilité à vous laisser vaincre, braver et bafouer, même par autrui, et que vous aimiez cela, pour l'amour de Notre-Seigneur, qui a embrassé pour vous l'état de mépris et de contradiction. Mandez-moi, quand vous écrirez, votre disposition et votre pratique en cela ; car c'est depuis que je vous connais la faiblesse de votre mal. La spiritualité consiste principalement en votre amendement et Notre-Seigneur veut de la vigueur à se surmonter pour son amour. Le Livre de l'Imitation dit : « Tu profiteras tout autant que tu [te] feras de force (10) ».

Pour vos jeunes professes ou celles qui s'y disposent, je ne vois rien de mieux que votre exemple en tout, leur faisant voir un cœur accoisé et tranquille. Exhortez-les, s'il vous plaît, à se donner à Dieu du tout, et ne marchander point avec lui, comme la plupart qui veulent faire un peu et non pas tout, et leur persuadez de se résoudre à ces trois choses : 1° à prendre leur profession comme un engagement à ne chercher que Dieu et à n'être plus appuyées sur les créatures ; 2° à s'adonner aux choses de dévotion, sans prendre leur goût et affection qu'en cela ; se plaire à l'oraison du cœur, et aux fonctions de la vie religieuse ; 3° à ne prendre leur repos, douceur ni satisfaction dans les objets et choses mondaines, fuyant la vue et la conversation des choses et personnes séculières, si non quand la gloire de Dieu les y oblige, aimant la solitude et la retraite ; car l'état religieux emmène avec soi cette perfection et l'amour du silence.

Avec cela, il faut qu'elles se déterminent à mettre tout leur amour en Jésus-Christ qu'elles prennent pour leur époux en cette action de leurs vœux, et, si elles sont fidèles à le chercher en tout, elles trouveront en lui une parfaite consolation. Voilà ce qui semble bon pour vous et pour elles. Croyez-moi.

11. *Il l'exhorte à s'appliquer toute à Dieu et aux mystères de Jésus-Christ* (11).

Si j'eusse été à votre place, ma très chère fille, j'eusse voulu faire ma retraite avec les autres, pour éviter la singularité et participer à la bénédiction que Notre-Seigneur donne à ceux qui sont assemblés en son nom. Mais puisque l'obéissance vous a mise à part, vous êtes excusable. Si cela eût dépendu de vous, il eût mieux valu faire comme les autres ; Notre-Seigneur n'eût pas laissé de se communiquer à votre âme selon ses desseins.

Je vous conseille de vous établir solidement en la présence de Dieu et de considérer avec attention la vie et les mystères de Jésus-

(10) *Imitation*, l. I, 25, 11.
(11) G, p. 246.

Christ et d'en tirer de puissants motifs pour vous exciter à son amour et à la pratique des vertus.

Jetez aussi les yeux sur les exemples des saints et animez-vous de leur esprit. Embrasez-vous du désir de la perfection. Affectionnez-vous à toutes sortes de biens, à la charité envers le prochain, à la patience, à supporter les défauts des autres ; à interpréter en bonne part toutes leurs actions, à vouloir être méprisée, rebutée, délaissée, contrariée, à porter avec joie toutes sortes de croix, et cela en vue de Jésus-Christ, et pour lui ressembler.

Après vous être ainsi remplie de ses sentiments, en étant toute pénétrée, vous pouvez vous livrer entièrement à ce divin Epoux, vous unir intimément à lui, donner à votre cœur toute liberté de l'aimer, oublier tout pour n'être plus occupée que de lui et ne penser qu'à lui plaire.

On n'aura point sujet de vous taxer en cela de singularité. Vous serez agréable à ses yeux et il sera content, ne cherchant point dans ses épouses d'autres ornements que ceux de ses vertus.

12. *On est heureux, quand on est arrivé à la pratique de l'amour divin* (12).

J'ai bien de la joie, ma chère fille, de voir votre constance dans la pratique du saint amour de Notre-Seigneur. Je vous conjure de vous donner si pleinement à lui, qu'il n'y ait que lui seul qui possède votre cœur, et de vous tenir si fortement attachée à lui, que rien ne soit capable de vous divertir de sa présence et de son amour.

Je tiens qu'une âme est heureuse lorsqu'après une grande variété d'événements et de dispositions, elle peut à la fin aboutir au saint amour et en faire son unique occupation, perdre tous ses soins dans l'amour, ne goûter d'autre plaisir que les pures délices de l'amour et ne respirer que l'amour et le service du Souverain Maître. Heureuse l'âme qui suit la conduite de l'amour et qui réserve tout à Dieu par amour !

Je déplore les personnes religieuses qui ont autre chose en vue que de s'avancer dans l'amour de Dieu. Ayant pour cela tant de temps, elles seraient bien malheureuses de le donner à des amusements indignes d'un cœur consacré à Dieu.

Aujourd'hui nous faisons la fête de S. Augustin. C'était un homme dont le cœur était blessé des traits de l'amour et la plaie de son cœur jetait en abondance le sang que donne l'amour, je veux dire les larmes qui coulent des yeux.

Je vous souhaite, ma chère fille, la même blessure, qui vous

(12) G, p. 247.

tienne toujours languissante et soupirante après l'objet qui vous a charmée, et avec cela toujours agissante pour sa gloire dans les occasions que la Providence vous présentera. Soyons tout à Dieu, ma chère fille.

13. *Il l'affermit dans la confiance et dans le recueillement intérieur* (13).

J'estime beaucoup la conduite que Dieu tient à votre égard, ma très chère fille, vous faisant passer par les vraies voies de ses enfants. Il veut vous éprouver et rompre en toute chose votre propre volonté pour faire régner la sienne.

J'ai deux avis à vous donner. Le premier est de vous confier entièrement en la Providence de Notre-Seigneur, croyant fermement qu'il ne vous oublie pas et qu'il veut procurer votre bien par des causes inconnues et vous mener à lui par des routes secrètes. — L'autre est de tenir ferme dans l'intérieur, quoi que Dieu fasse ou qu'il permette au dehors. Demeurez inébranlable dans le dessein de lui être fidèle, de vous unir à lui et de ne chercher qu'en lui seul votre consolation et votre appui. Souvent les voies qui paraissent scabreuses nous établissent plus fortement dans sa grâce et dans son amour.

Assurez-vous que puisque vous vous êtes jetée entre ses bras et que vous suivez l'obeissance qui est le chemin par où il nous veut conduire, tout ce qu'il ordonne à votre égard, est pour votre avantage. Vous avez lieu de pratiquer la charité envers vos Sœurs et plusieurs autres vertus.

Envisagez Dieu et non pas les créatures, et puis demeurez dans la dépendance de Jésus-Christ.

Soutenez-vous par une ferme confiance en sa grâce et portez constamment les croix qui se rencontrent dans son service.

14. *Conseils sur la vie intérieure et sur l'amour de Jésus-Christ* (14).

Je pense que c'est Notre-Seigneur qui vous a inspiré de m'écrire, ma très chère fille. Je vous assure que je corresponds de tout mon cœur à votre désir et je crois que vous ne sauriez mieux faire que de vous maintenir dans le simple regard de Dieu et dans cette dépendance qui vous unit si doucement à lui. Bien que vous vous trouviez dans l'impuissance d'agir intérieurement par vous-même, tenez-vous en repos et ne vous retirez point de cette continuelle attention à Dieu

(13) G, p. 248.
(14) G, p. 249.

et de la sincère intention de lui plaire. Bornez-vous à cela et rapportez-y tout, ne vous mettant en peine d'autre chose.

Pour votre emploi, il pourra servir à vous disposer à une plus haute perfection. Car vous y avez l'avantage d'être obligée de parler de Dieu, ce qui empêchera le mal que les objets extérieurs et les distractions pourraient faire à votre âme, puisque si vous voulez, vous ne sortirez jamais de Dieu et que vous trouverez partout de quoi vous unir à lui.

Le principal est de ne vous intéresser à rien qu'à ce qui regarde son amour et de vous ensevelir toute dans la mémoire et dans la présence de Jésus-Christ. Il vous y fera un cabinet ou un tabernacle, où vous demeurerez seule avec lui, loin du tumulte des créatures.

Peut-être qu'il vous serait bon d'interrompre quelquefois votre silence pour vous entretenir de Dieu avec vos Sœurs et avec les externes.

Du moins, quand vous leur parlerez, imposez-vous cette loi de ne leur parler que de ce qui regarde le service du Souverain Maître.

Attachez-vous à l'obéissance, abandonnez-vous à la Providence. Ne sortez jamais de votre attention à Dieu ; tenez-vous étroitement unie à lui ; ne donnez point d'entrée aux artifices de l'amour-propre, qui se glissent si subtilement dans l'âme. Combattez votre propre volonté partout où vous la rencontrerez et croyez, ma chère fille, que je suis, etc.

15. *Tout peut servir à s'unir à Dieu* (15).

Je vois par votre lettre que Notre-Seigneur veut vous posséder pleinement. Je le prie de vous absorber toute en lui. Je consens que vous fassiez la pénitence que vous me demandez et que vous preniez tous les moyens qu'il vous présente de venir à lui, sortant toujours de plus en plus de vous-même et de vos petits intérêts. Tout peut vous servir à cela, et les événements que la Providence permet, et les occupations que l'obéissance vous donne, et les empêchements même que les créatures apportent à vos desseins. Donnez seulement ouverture à votre cœur; donnez-lui toute liberté de se porter à Dieu. Quand vous l'aurez rencontré, embrassez-le de toute l'étendue de vos forces. Employez à son amour tout ce qui peut tendre à l'aimer et n'en réservez rien pour vous, ni pour aucune créature.

Je vous remercie de votre charité : je ne sais comment Notre-Seigneur en a usé à mon égard. Je me suis trouvé mal durant quelques jours, mais il me semble que le mal m'est un bien, la Providence par sa conduite faisant réussir nos maux à notre plus grand bien.

(15) G, p. 250.

Attachez-vous fortement à Dieu, ma très chère fille. Vous lui serez unie de tout votre être, quand, dépouillée de tout, nous n'aurez plus que lui.

16. *Les voies de la perfection en abrégé* (16).

Votre lettre, ma très chère fille, me console beaucoup et me donne sujet de vous dire que je sais bon gré à ceux qui vous permettent d'approcher si souvent de Notre-Seigneur. Il me semble que sa Providence aura soin de vous. Etablissez-vous fortement dans cette créance et assurez-vous que sa bonté ne manque jamais de se faire sentir à ceux qui se sont pleinement donnés à lui. Il ne permettra rien qui ne tourne à votre avantage, pourvu que vous ayez une parfaite confiance en lui, que vous vous teniez toujours attachée à l'obéissance et que vous soyez exacte à vous acquitter de toutes les autres obligations de la vertu.

Donnez à votre cœur toute liberté d'aimer Jésus-Christ, non seulement par l'exercice d'une correspondance d'affection et de tendresse, mais encore par des actions d'humilité, de charité, de régularité, de zèle, et par tout ce qui peut contribuer à sa gloire.

La racine de tout notre bien est la liaison intérieure avec Jésus-Christ par la foi et par l'amour. Après cela il faut travailler à déraciner du cœur cette multitude de secrètes et profondes attaches que nous avons à nos propres desseins et ces subtils artifices de l'amour-propre qu'on ne peut découvrir sans le secours d'une abondante lumière de grâce. S'abandonner à la Providence, dépendre d'autrui, renoncer à ses inclinations naturelles sont les principaux moyens de faire mourir l'amour-propre.

Quand on a fait en cela quelques progrès, on peut suivre avec liberté l'attrait de la grâce, traiter familièrement avec Notre-Seigneur, s'unir à lui cœur à cœur et goûter la douceur de son amour, qui pour lors enflamme la volonté et la rend plus déterminée à toute sorte de bien.

On doit seulement se donner la garde de s'attacher à la suavité sensible de l'amour. Il faut aimer purement et sans intérêt. Le Seigneur qu'on aime doit être le seul motif de tout ce qu'on fait dans la pratique du bien.

Voilà, ma chère fille, ce que j'ai à vous dire pour le présent.

Ne vous lassez jamais ni de souffrir, ni d'aimer, et vous mériterez l'amour de celui en qui je suis.

(16) G, p. 251.

17. *Conseils pour profiter des épreuves et des consolations* (17).

J'ai de la joie, ma très chère fille, que Dieu vous ait fait voir une autre route que celle de la douceur sensible que l'on goûte dans sa conversation. Il vaut mieux vous abandonner à sa Providence et vous soumettre à ses ordres en ces choses contraires à la nature, que de jouir du repos délicieux que vous trouvez à penser à lui. Il faut cependant recevoir ses douceurs avec actions de grâces, car il a ses temps pour visiter les âmes par des consolations et pour les éprouver par des rigueurs.

La voie d'épreuves, où nous nous trouvons engagés en divers évènements contraires, nous sert plus que nous ne saurions croire pour nous détacher de nous-mêmes et pour détruire en nous la fausse paix qui est fondée dans l'amour-propre. Il y a un chemin rude où Dieu laisse l'âme pour un temps accablée de peines et puis tout-à-coup il lui fait connaître sa protection et sentir les effets de sa bonté paternelle.

On tire un grand profit de cette vicissitude, car elle enseigne à aimer et à servir Dieu purement. C'est la coutume de Dieu de permettre qu'il nous arrive à l'extérieur des choses qui nous surprennent et nous choquent.

Ensuite il nous montre par l'opération intérieure de sa grâce qu'il dispose le tout pour le bien de notre âme, la secourant et fortifiant dans ses besoins, et ce mélange de la conduite extérieure de la Providence et de la grâce intérieure fait la voie de Dieu.

Il faut être fidèle à l'une et à l'autre, non seulement pour arriver à l'union divine, mais aussi pour acquérir les vertus qui conduisent à une plus haute et plus étroite union avec Dieu. C'est ainsi qu'on lui rend un service parfait et qu'on remplit ses desseins. Mais il n'y a que les âmes généreuses qui puissent suivre le train.

Je souhaite que vous soyez de ce nombre, et la Mère de Mercier (18) à qui vous direz que je la prie d'élever ses pensées et d'animer son courage, se résignant à Dieu de plus en plus et se livrant à lui pour tout ce qui sera de sa sainte volonté; car heureuses les âmes que Dieu éprouve dans ce monde!

C'est en lui que je suis.

18. *Avis pour l'état de peines où elle se trouve* (19).

Ce 20 août 1661.

Je vous porte compassion, ma très chère fille, me figurant votre

(17) G, p. 253.

(18) Elle est déjà mentionnée dans les lettres 2 et 4 (144 et 168 des *Lettres Spirituelles*) avec la Mère de Quirac.

(19) G, p. 255.

peine intérieure qui est une des peines les plus utiles que Dieu permette qui arrivent à ceux qui le servent. L'âme est dans un état dolent, où tout accroît sa douleur, de telle sorte qu'elle sent continuellement un poids qui l'accable.

Je ne puis présentement aller vous voir pour traiter avec vous de votre peine. Je pourrai peut-être le faire dans quelque temps. Cependant je vous dirai par avance qu'il faut prendre courage et mettre votre appui en Notre-Seigneur ne cherchant votre satisfaction qu'en son service et n'admettre rien d'incompatible avec lui. Par son service j'entends ce qui concerne les exercices de la vertu et de la sainteté, de la manière que nous les avons enseignées dans les occasions que nous avons eues d'en parler.

Pour l'affliction qui vous vient du côté du temporel, il faut vous fortifier dans la patience et dans l'entier abandonnement de tout entre les mains de Dieu, considérant dans ces sortes de maux la conduite de la Providence et les trésors spirituels qui y sont cachés. Vous les connaîtrez un jour bien mieux qu'à présent. Tandis que la tempête dure et que la misère est sensible, l'âme ne voit rien qui la soutienne. Tout l'abîme et la détruit; mais quand elle se calme par la résignation et l'abandonnement de tous ses intérêts à Dieu, elle fait de grands progrès.

Je dis le même des peines spirituelles, des dégoûts, des sécheresses où elle tombe et de l'état où il semble qu'elle s'éloigne de Dieu et qu'elle lui est contraire. Il faut qu'elle se soumette et que, par une douce humilité, elle corresponde à ce que Dieu veut, ne quittant pas pour cela ses exercices ordinaires de dévotion.

Portant vos peines avec cet esprit de fidélité, vous en tirerez de grands avantages. Pour cela, mettez en usage la foi, vous appuyant sur les vérités qu'elle enseigne. Persévérez dans la pratique des choses que vous savez qui sont agréables à Dieu. Faites de généreux efforts et consolez-vous dans le bien surnaturel et non dans les douceurs qui flattent les sens. Si dans vos peines vous avez le courage de renoncer aux petits passe-temps de cette vie, et de vous arrêter avec Dieu dans la solitude, ou du moins de ne pas permettre à votre cœur de chercher d'appui ailleurs qu'en Dieu, vos peines serviraient à purifier votre esprit et à vous établir dans un entier dégagement des choses du monde, en quoi consiste la véritable force de l'âme. L'expérience vous fera voir que plus vous vous séparerez des consolations de la terre et des appuis humains, plus Dieu s'approchera de votre cœur.

Ne faites pas comme ces âmes délicates qui, quand elles sont affligées, cherchent à se reposer et soulager dans les créatures et dans des divertissements conformes à ceux des gens du monde. Imitez plutôt ces généreuses veuves qui ne trouvent de contentement que

dans le souvenir de leur cher époux ; et semblables à elles, quand Notre-Seigneur se retire de vous, consolez-vous dans le souvenir de sa présence adorable, de sa mort, de ses douleurs, de ses mystères et tâchez de vous unir à lui par des désirs ardents et par une vive représentation de ce qu'il a fait et de ce qu'il a souffert pour vous.

Par ces entretiens vous remplirez votre solitude et vous fortifierez votre esprit : vous ne prendrez point plaisir à entendre les chansons qui se chantent sur les fleuves de Babylone, et les consolations que le monde présente aux personnes affligées ne vous toucheront point. Vous chanterez les cantiques de Sion qui donnent la paix et la joie aux âmes pures et saintes, et, vous souvenant que par votre profession vous êtes épouses de Jésus-Christ et que votre voile marque le deuil que vous portez de sa mort, les joies du siècle n'auront jamais le pouvoir de faire impression sur votre cœur.

19. *Avis pour l'état de peine où elle se trouve* (20).

Ce 1er septembre 1661.

Il y a peu de jours que je vous écrivis, ma très chère fille, pour donner quelque soulagement et quelqu'appui à votre âme dans l'état de peine que vous m'aviez décrit assez amplement.

Je souhaite que Dieu ait donné bénédiction à ma lettre et que vous ayez jugé qu'il n'y a point de vrai mal, qu'on doive redouter, que celui qui nous éloigne de Dieu.

Vous me pouvez dire que c'est aussi ce que vous craignez, que les choses qui causent votre peine d'offenser Dieu. A cela je réponds que les maux dont vous m'avez parlé sont de ceux qui servent à perfectionner les âmes et, je l'espère, ils produiront en vous cet effet, pourvu que votre cœur soit fidèle et que vous considériez tout ce qui vous arrive, comme venant de la Providence de celui à qui vous avez donné votre âme et qui attend que vous vous abandonniez entièrement entre ses mains et que vous aimiez sa croix.

Vous l'aimerez sans doute, ma chère fille, si vous considérez que c'est par elle qu'il nous a rachetés et que c'est par ces accompagnements qu'il nous conduit à la perfection et à notre félicité.

Ces accompagnements sont la pauvreté, les douleurs et les mépris, trois choses que les hommes haïssent comme leurs ennemis et qu'ils fuient autant qu'il leur est possible.

Mais Notre-Seigneur les a pris pour ses amis et quand il donne sa croix à quelqu'un, il lui donne en même temps les accompagnements de sa croix. Heureuses les âmes qui les reçoivent volontiers ; ce partage est celui du Fils de Dieu ; et, pour nous les faire choisir,

(20) G, p. 256.

Dieu y joint souvent des biens spirituels et des douceurs qui surpassent tout ce que l'esprit peut concevoir.

Je le prie de vous en combler de telle sorte que vous expérimentiez la vérité de ce que je vous dis. Ne vous rendez pas indigne de cette faveur, ma chère fille, et s'il veut vous traiter comme il traite ses amis et ses épouses, correspondez fidèlement à ses desseins.

La véritable marque d'une épouse de Jésus-Christ, telles que sont les âmes religieuses, c'est de lui être associée et de l'accompagner dans la condition qu'il a prise pour l'amour de nous, se livrant à la pauvreté, aux douleurs et aux mépris pour nous procurer le bien du salut éternel. Ce qu'il a choisi, nous le fuyons parce que nous ne considérons pas que les précieux trésors du fils de Dieu sont cachés sous ces enveloppes si contraires aux inclinations de la nature. On ne peut se figurer qu'il y ait un bien dans l'abandon des créatures ; et cependant, si nous avions une foi vive, et si nous étions bien persuadés qu'un Dieu fait homme a pris pour l'amour des hommes ce que les hommes ont mis en horreur, la croix et ses compagnes changeraient de condition à notre égard et deviendraient pour nous des sources de plaisirs intérieurs et tout divins.

Je prie Jésus de vous les faire sentir.

Faites mes recommandations à Madame de Bastier (21) et communiquez-lui cette lettre.

20. *Combien il est avantageux de s'abandonner entièrement à Dieu* (22).

Je vous estime heureuse dans l'état où Dieu vous met, ma très chère fille. Vous voyez le fruit de votre confiance et de votre abandonnement à la Providence, puisque vous tirez de la force de ce qui abat les autres.

Il n'y a rien de tel que de se commettre à la conduite de ce Seigneur qui peut faire ce qui paraît impossible et qui l'est en effet, sans sa grâce. Ne vous séparez jamais de lui et demeurez perdue en sa conduite.

Dans les pays de son amoureuse conduite, il y a des richesses et des plaisirs que le monde ne connaît pas. J'aurais bien envie d'en apprendre le chemin à plusieurs personnes et de les y faire entrer. Je m'étais adressé à la Mère N., partie pour elle et partie pour les autres ; et, pour cet effet, j'avais écrit des lettres fort affectueuses (23),

(21) Nous n'avons pas de renseignements sur cette religieuse.

(22) G, p. 258.

(23) Au sens alors usité de « pressantes ». Nous ignorons de qui il est question et s'il s'agit de la même personne que dans la lettre suivante.

afin d'exciter les âmes au véritable et solide bien. Mais je vois qu'elle ne correspond pas beaucoup. Dieu ne veut point de ces cœurs qui ne sont qu'à demi déterminés. Il le faut être entièrement et sans biaiser.

21. *Les emplois extérieurs servent pour le recueillement intérieur* (24).

Je vois par votre lettre, ma très chère fille, la bonne disposition où Dieu vous tient. Je ne trouve rien à y ajouter, sinon que vous tenant de votre côté dans une paisible dépendance de sa conduite, vous preniez garde que les occupations extérieures ne vous éloignent de lui.

Pour cela faites toutes vos actions en sa présence et s'il est possible dans son amour. C'est une des merveilles de la grâce que l'action extérieure, que(*sic*), de soi-même distrayante, elle serve à établir plus fortement l'âme dans l'intérieur, lorsqu'on envisage Dieu et qu'on lui réfère tout. Il faut néanmoins user de modération, éviter l'empressement, et de temps en temps revenir à la retraite, pour se réunir à Dieu et se remettre en lui aussi intimément qu'on était auparavant ; ce qui ne sera pas difficile, si dans le cours des affaires on veille sur soi-même, pour ne donner point lieu à la passion, sous quelque prétexte que ce soit.

Quant aux fautes qui vous échapperont, aussitôt que vous vous en apercevrez, brûlez-les dans l'amour et faites-en pénitence par le motif de l'amour. Ainsi le cours de votre vie sera heureux et ce qui est communément pour les autres une perte, sera pour vous un gain.

Employez-vous avec zèle à enflammer le cœur de celles avec qui vous conversez et tâchez de les ramener de leurs petits égarements. Cela vous servira beaucoup à vous-même, pour vous embraser de l'amour de Notre-Seigneur.

J'ai écrit amplement à la Mère *** (25) dans la confiance qu'elle communiquerait à d'autres ce que je désirais qui fût gravé dans leur esprit pour augmenter en elles le royaume de Dieu.

Je salue les bonnes Mères qui se souviennent de moi.

22. *L'heureux état d'une âme dénuée de tout et qui s'est abandonnée à Dieu* (26).

Je ne puis vous donner de meilleur conseil dans l'état où vous

(24) G, p. 259.

(25) Peut-être est-ce une allusion à l'une des deux lettres à la Mère Ancelle, Jeanne des Aigues, la première sur l'oraison, l'autre sur le culte de Dieu qui fait notre bonheur en cette vie.

(26) G, 260.

êtes, ma très chère fille, que de demeurer toujours abandonnée à la Providence en tout ce qu'elle permettra qui vous arrive, ne vous souciant plus d'une chose que de l'autre, et tâchant de vous unir à Dieu par les embarras mêmes, où cette divine Providence vous engage.

Je vous conseille encore d'avoir une continuelle correspondance à la grâce, vous rendant Dieu toujours présent, vous laissant conduire par son attrait et ne vous séparant jamais de son amour. Par ce moyen, vous jouirez d'une paix constante et vous serez éclairée des lumières que Dieu ne manquera jamais de donner à ceux qui se sont donnés à lui et qui ne cherchent en toute chose qu'à lui plaire. Il vous établira dans liberté de ses enfants et rien ne vous arrivera qu'il ne fasse réussir à votre bien et à votre contentement, malgré le monde et l'enfer.

Dès qu'une âme s'est dénuée de ses desseins propres et de ses intérêts, elle entre dans cet état. et Dieu se trouve dans tout ce qui lui arrive et la gouverne comme son Seigneur et son Epoux.

Pour cela trois choses sont nécessaires :

1° Une foi vive qui nous affermisse tellement dans la créance des choses surnaturelles et éternelles, que nous n'en puissions douter, regardant les vérités que l'Eglise nous propose, comme émanées de la bouche de Dieu et recevant avec une humble docilité la doctrine commune des Saints dans laquelle nous sommes élevés.

2° Une confiance en Dieu jusqu'à nous abandonner entre ses mains, nous tenant assurés que sa Providence nous gouverne et que son secours est toujours présent à ceux qui ont mis en lui leur espérance.

3° Une constante fidélité à ne nous départir jamais en faveur de la nature, de ce que Dieu et la loi de sa grâce nous ordonnent, demeurant inviolablement attachés à nos devoirs et abaissant toutes nos vertus et nos pratiques dans l'amour de Dieu et dans la conformité à sa sainte volonté.

Cette fidélité demande que nous n'ayons point d'autre vue ni d'autre prétention que de faire vivre et régner Dieu souverainement en nous ; que nous prenions en lui seul notre repos et notre plaisir ; que notre joie soit de le voir honoré, nos délices de trouver quelques moments de temps pour nous dilater en lui ; notre étude d'épurer sans cesse nos intentions, et de nous établir solidement dans sa doctrine, qui ne nous prêche autre chose que la pauvreté, le mépris du monde, l'amour des croix, la patience, la pureté de cœur.

Pratiquez cela, ma chère fille, je vous en prie, et faites profession de n'estimer et de ne louer que Jésus ; de ne penser qu'à lui, de ne chercher que lui : de sorte que tous vos soupirs soient pour lui jusqu'au dernier qui finira votre vie.

C'est en lui que je suis, etc.

23. *Ce qu'il souhaite pour étrennes* (27).

Ce 1[er] janvier 1662.

Je prie Notre-Seigneur de donner pour étrennes en ce commencement d'année, à ma très chère Fille de la Chèze, une telle atteinte de son amour qu'elle ne trouve plus de goût. ni de joie en rien qu'en ce divin amour ; que la force et la douceur de l'amour lui rendent agréables les choses que le monde a le plus en horreur et que le Fils de Dieu a prises pour son partage; que ses précieuses richesses et ses délices exquises soient de se voir méprisée et rebutée des créatures ; que s'il arrive que quelqu'un soit mécontent d'elle et lui marque son mécontentement ou lui en fasse sentir les effets, elle tienne cela pour une bonne fortune.

Le peu de temps qui nous reste à passer sur la terre ne saurait être mieux employé qu'à recevoir et à souffrir volontiers de telles aventures.

Voilà les meilleures étrennes qui lui puissent venir de la part de son Epoux.

Que dans ses méditations elle s'applique à connaître, à pénétrer et à priser le bonheur des âmes que Notre-Seigneur favorise de tels présents. Que si, par sa providence, il ne permet pas qu'on la méprise ou qu'on la rebute, elle a sujet de croire qu'elle n'est pas encore bien avant dans la faveur du roi de la sainte abjection et du pur amour. Qu'en ce temps, où nous honorons l'état d'enfance auquel l'amour l'a réduit, elle prenne entre ses mains ce Dieu enfant, qu'elle l'embrasse et le mette sur son sein, le serrant étroitement et le conservant de telle sorte qu'il puisse croître avec elle jusqu'à l'age parfait.

Et pour lors il lui fera part d'une plus grande croix, afin qu'elle soit entièrement consumée dans son très pur amour.

O amour, je meurs de ton amour !

24. *Comment on peut conserver la ferveur de l'amour divin* (28).

Je ne puis avoir la consolation de vous voir, ma trés chère fille, étant sur le point d'aller à la campagne travailler au salut des âmes parmi mes bons villageois.

Travaillez, je vous prie, à la perfection de la vôtre par le fervent exercice du saint amour. Vous rendrez votre amour d'autant plus grand que vous aurez une foi plus vive et plus élevée. Car il me semble qu'insensiblement l'ardeur de l'amour se ralentit, à mesure que

(27) G, 262.

(28) G, 263. Pas de date mais la mention des missions pour lesquelles il va partir fait songer à la période qui précède le 31 août 1662.

nous nous abaissons aux objets sensibles et que nous relâchons de notre attention aux vérités de la foi. Le seul train de la vie naturelle, si nous n'y prenons garde, est capable d'amortir la vigueur de notre esprit pour les choses surnaturelles.

Saint Paul disait à son disciple Timothée : « *Souvenez-vous que Notre-Seigneur Jésus-Christ est ressuscité d'entre les morts* (29) ». Et moi je vous dis : « Souvenez-vous que Jésus-Christ a souffert la mort et qu'il est vivant dans la gloire d'où il lance continuellement des flèches ardentes d'amour dans les cœurs qu'il trouve bien disposés et dégagés des choses de la terre, qui nous amusent par leurs attraits ou nous embarrassent et nous inquiètent pour leurs soins et par leur importunité ».

Ainsi, ma chère Fille, conservez toujours l'idée de la vie future et ne vous appliquez qu'autant qu'il est nécessaire à la vie présente. Car supposé, ce que la foi nous rend indubitable, qu'un Dieu fait homme a vécu sur la terre, qu'il a enseigné aux hommes la doctrine du salut, et qu'il est mort pour les sauver ; supposé que le Saint-Esprit est descendu en terre pour graver les objets divins dans le cœur des Apôtres et pour élever par leur moyen les autres hommes à la connaissance, à l'amour et à la recherche des biens surnaturels, nous sommes insensés de nous attacher à d'autres choses qu'à celles que le fils de Dieu et ses disciples nous ont annoncées et qu'ils ont prêchées avec des paroles de feu, accompagnées de miracles qui portaient témoignage de l'autorité de Dieu.

Si ce feu venu du ciel est encore vivant sur la terre, efforçons-nous d'y avoir part et ne le laissons pas s'éteindre, ni s'amortir par la froideur de notre naturel bas et lâche qui prévaut insensiblement à la grâce, à moins que nous ne rallumions continuellement sa ferveur.

Je vous conjure de le faire, ma très chère Fille.

25. *Divers avis pour sa perfection* (30).

Je vous ai déjà écrit depuis notre entrevue, ma très chère fille, et je le fais encore aujourd'hui pour tenir, si je puis, votre cœur élevé à Dieu. C'est un soin à quoi je ne puis manquer et que je me suis obligé de vous marquer supposé que je vous donne, comme je fais à juste titre, le nom de fille. Je ne le donne jamais à personne qu'à bonnes enseignes et dans le dessein que les âmes qui le portent, rendent beaucoup de gloire à Dieu.

Conservez toujours la présence de Dieu dans vos actions et cela

(29) II. Tim. II, 8.
(30) G, 265.

plutôt par une exacte fidélité que par empressement, par des efforts et avec violence. Cet exercice, si l'amour en est le motif, vous sera doux et aisé. De là naîtra une continuelle vigilance sur toutes vos actions et sur tous les mouvements de votre cœur, non-seulement pour empêcher que la vanité n'y entre, ou qu'il ne s'abaisse aux choses de la terre, mais encore pour en exclure toutes les inutilités et pour faire que Notre-Seigneur y trouve son repos, y logeant son Saint-Esprit.

Recommandez moi, s'il vous plait, à Madame d'Arriez (31). Conservez l'une avec l'autre le goût de Dieu par les entretiens spirituels que vous avez ensemble et animez-vous mutuellement à la perfection.

Joignez au souvenir de Dieu, qui voit et qui remplit tout, le souvenir et l'amour de N.-S. Jésus-Christ surtout, le contemplant en sa croix et dans ses douleurs, vous affectionnant à sa Sainte Passion et tirant votre vie de sa mort par l'amour qu'elle excitera dans votre cœur. Mais ce divin amour languira si vous n'y ajoutez la mortification des sens et des mouvements déréglés de l'âme, avec une affection particulière pour la pénitence. C'est là un point de ferveur que je désire voir en vous.

Si Dieu vous donne le goût des austérités, vous serez heureuse. S'il ne vous le donne pas, ne laissez pas de pratiquer en esprit de foi

(31) La Bibliothèque de la ville de Bordeaux possède un Ms du XVIIIe siècle, n° 764, intitulé : « *Abrégé des grâces et miséricordes singulières dont Dieu a favorisé la vénérable Mère Anne Darriet, religieuse de l'Ordre de l'Annonciade, décédée à Bordeaux, en odeur de sainteté, le sixième du mois de mai mille sept cent deux, âgée de soixante-dix-huit ans* ». A la page 300, qui porte en marge 1665, on lit : « Après la mort d'un Père Jésuite — [*note marginale de la même écriture* : Le P. Seurin qui avait été l'exorciste des religieuses possédées de Loudun] — que j'avais connu et avais même traité avec lui avec confiance de mon état, deux jours après sa mort, il me fut montré qu'il était dans la gloire ; et comme il n'avait été que trois heures dans les peines du purgatoire, huit jours après, avant ma communion, il me fut dit que je devais tenir ce jour mon âme dans le repos et dans la solitude pour être dans la disposition de recevoir les connaissances qui me devaient être manifestées au sujet de la gloire de cette âme. Quelque temps après ma communion, je me sentis remplie de la douceur de la grâce toute divine et, en cet état, il me fut dit que l'état de cette âme, pendant qu'elle avait été sur la terre avait été tout intérieurement mystique ; et comme ces états approchent plus l'Etre divin et les vérités chrétiennes et évangéliques, de même ces âmes sont plus haut élevées dans la gloire et plus proche du trône de Dieu. Il me fut aussi montré la récompense qu'il possède pour les peines, contradictions et vexations des démons qu'il a souffertes ». (Note du P. L. Michel).

celles que la grâce vous inspirera ; et généralement au défaut des goûts sensibles, conduisez-vous par la foi.

26. *Des douceurs de l'amour divin et des délices de la Sainte-Eucharistie* (32).

Je bénis Dieu de la disposition de grâce où il vous tient toujours, ma très chère fille.

Je vois votre âme non seulement pleine de bons désirs qui viennent de la grâce, mais encore remplie de la jouissance du souverain bien, telle que Jésus-Christ la donne à ses fidèles épouses.

Ne vous lassez point, je vous prie, de le servir et de vous confier en lui. Il n'y a point au monde de plus beau métier que celui d'aimer Jésus-Christ, ni de profession plus heureuse que celle de ce métier. Ne soyons pas de ceux qui cherchent hors de Dieu leur satisfaction ; nous serons bientôt vieux. Ayons la consolation de ne point admettre dans notre cœur d'autre amour que celui de Jésus, et de garder à Jésus une telle fidélité que quand il lui plaira de visiter notre cœur, il n'y trouve point de rival.

Je vous souhaite cet heureux état, ma chère fille, et je vous supplie de le demander aussi pour moi et de m'obtenir la grâce de ne vivre que pour Jésus et de ne respirer que Jésus.

Je vous sais bon gré d'être toujours en festin avec lui et de vous nourrir de sa chair divine dans son sacrement d'amour. J'ai le même avantage et j'ai encore un emploi qui me plaît extrêmement : c'est de prêcher sa parole à son peuple et de faire connaître aux hommes ses conseils. Je crois les prêcher aussi aux anges et je me persuade que j'ai pour auditeurs les Esprits bienheureux, puisqu'il s'agit d'annoncer les conseils de Dieu les plus profonds et les vérités les plus charmantes, dont les Anges se nourrissent aussi bien que les âmes.

Ces divines vérités et la chair de Jésus-Christ dans l'Eucharistie sont les saintes délices qui excitent l'appétit de nos sens intérieurs, les rassasient, et contentent pleinement le cœur. Mais pour en être rassasié, il faut être dégoûté de tous les plaisirs que les créatures nous présentent, et n'en chercher qu'en Jésus-Christ qui seul est notre vie et notre félicité.

Heureuses les âmes qui sont affriandées par le sacré banquet qu'il a préparé pour ses épouses et où il se plaît à les enivrer de son divin amour, les rendant sagement folles et ridicules à la sagesse mondaine, ennemie de celle de Jésus-Christ qu'elle tient pour folie.

Je le prie de vous faire la grâce de ne trouver désormais de plaisir qu'en lui seul.

C'est en lui que je suis votre, etc...

(32) G, 267.

27. *Du saint commerce d'amour avec Jésus-Christ* (33).

Je vois bien, ma très chère fille, que Notre-Seigneur vous oblige à lui donner tous vos soins et qu'il demande de vous une exacte fidélité. J'ai aussi bien de la joie de voir que sa grâce croît en vous.

Il faudrait vous soumettre entièrement à sa conduite et suivre ses mouvements en tout ce qui n'est point contraire à l'obéissance.

Ainsi vous pouvez continuer ce que vous avez commencé, si vous jugez que votre Supérieure ne le désapprouve pas et que vous n'y soyez point attirée par le goût de l'amour-propre qui se glisse partout et dont le venin gâte tout.

En effet ces sortes de dévotions font croître la grâce et je voudrais que tout le reste de votre vie fut employé à aimer Jésus-Christ et à l'entretenir. Car c'est pour cela qu'il a établi les maisons religieuses ; pour y avoir des âmes qui entretinssent un saint commerce d'amour avec lui.

Ne vous bornez pas cependant tellement au repos de la contemplation que vous ne soyez toujours disposée à servir Dieu dans les occupations extérieures auxquelles l'obéissance pourra vous appliquer. Notre-Seigneur vous y donnera toujours de quoi vous unir à lui par le travail et par les soins du temporel, quand il permettra que vous y soyez employée. D'ailleurs il ne faut rien entreprendre au-dessus de vos forces.

Mais ne craignez point d'aller à l'excès dans l'amour de Jésus. Aimez-le sans mesure et sans bornes ; accumulez brasiers sur brasiers, pour croître dans l'amour et dans la familiarité de ce divin Epoux. Il n'est pas concevable jusqu'à quelles saintes privautés il conduit les âmes qui ont tout quitté pour être tout à lui et pour ne goûter que lui.

C'est en lui que je suis, etc...

(33) G, 268.

LA LETTRE DU P. CLAUDE AQUAVIVA SUR L'ORAISON

Nous voudrions revenir ici sur un sujet traité par le R. P. Henri Bernard dans une précédente livraison de cette revue : *Le P. Alonso Sanchez, missionnaire des Philippines, et la Lettre du P. Claude Aquaviva sur l'oraison* (1) ; et cela dans un double but : d'abord pour exposer d'une manière plus complète que n'a pu le faire le P. B. la doctrine de cette lettre ; ensuite pour essayer de déterminer dans quelle mesure cette doctrine aurait été influencée par le P. Alonso Sanchez (2).

I

Deux causes, au témoignage de l'historiographe de la Compagnie le P. Sacchini, décidèrent le P. Aquaviva à écrire cette lettre ; d'abord la venue à Rome du P. Sanchez et les idées qu'il y exposa sur la pratique de l'oraison dans la Compagnie ; ensuite une divergence de vue sur ce même objet entre les Assistants du P. Général.

Sur les idées du P. Sanchez, Sacchini se contente de cette déclaration assez vague :

Uti... praelongis meditationibus immorabatur, ita totum in familiam (= in Societatem) prolixiora quam lege praefixa sunt meditandi contemplandique divinas res inducere spatia putabatur velle... Ego Alphonsum comperio spiritu recto ductum, neque id ei propositum ut certis fixis legibus arctior disciplina praescriberetur, sed id modo egisse ut multa quae existimabat usu et consuetudine paulatim laxiora facta, ad severitatem pristinam, item usu, non lege, revocarentur (3).

(1) Cf. plus haut pp. 61-69. La question que nous examinons ici est traitée pp. 81-89.

(2) Le titre de cette lettre est : *Quis sit orationis et paenitentiarum usus in Societate iuxta nostrum Institutum* (*Epistolae Praepositorum Generalium ad Patres et Fratres Societatis Iesu*, t. I, pp. 248-270, Rollarii, 1909). Elle a donc un double objet, mais comme le P. B. nous nous limitons à la seule question de l'oraison. Nous avons montré ailleurs que cette lettre a été écrite en 1590 et non en 1599 (*Archivum historicum Societatis Iesu*, 1935, pp. 125-126).

(3) *Historiae Societatis Iesu Pars quinta*, t. I, l. X, n. 14-17.

Son objectif aurait donc été d'amener tous ses confrères, non par voie d'obligation et de précepte, mais plutôt par celle de la persuasion, à consacrer à l'oraison un temps plus considérable que ne l'exigeait la règle commune (4) Comment entendait-il concilier ces tendances contemplatives avec les exigences de la vie active? Sacchini ne le dit point. S'il fallait juger de la doctrine du P. Sanchez par la conduite qu'il avait tenue au Mexique et aux Philippines avant de venir à Rome, il faudrait lui attribuer l'intention d'exclure presque complètement la vie apostolique. En effet, les témoignages des contemporains, recueillis par le P. Astrain (5), nous le montrent adonné à l'oraison et à la vie retirée au point de négliger presque entièrement l'exercice du zèle. Voici le bilan d'une année entière de ministère à Manille : un sermon aux Espagnols ; une exhortation à ses confrères ; pas de confessions d'Espagnols ; rien pour les Indiens et les Chinois, dont il ignorait et n'essayait pas d'apprendre la langue.

Mais ces outrances n'entraient sans doute pas dans le programme qu'il présentait à son Supérieur Général. Comme l'a déjà observé le P. Astrain (6), il ne semble pas douteux que son séjour à Rome, ses entretiens avec le P. Aquaviva ne l'aient ramené à une plus juste conception des exigences de sa vocation. Lui-même, avant de quitter le Mexique pour les Philippines, avait déjà promis à ses supérieurs de s'appliquer désormais avec plus de zèle aux ministères de la Compagnie, « sous peine de n'être plus considéré comme un de ses fils » (7).

Toute incertitude sur la doctrine du P. Sanchez serait dissipée si nous pouvions consulter un mémoire qu'il composa à Rome sur diverses questions de spiritualité, sur l'oraison en particulier, et qui, à ce qu'il assurait, aurait reçu la pleine approbation du P. Aquaviva (8) ; mais, malheureusement ce mémoire nous est inconnu.

(4) Tous les prêtres de la Compagnie étaient déjà tenus chaque jour à une heure d'oraison, à deux quarts d'heure d'examen de conscience, de plus à la récitation en commun des Litanies de tous les Saints. Ajoutez-y le temps consacré à la célébration de la Sainte Messe, à l'action de grâces, à la récitation du Bréviaire.

(5) Astrain : *Historia de la Compañia de Jesús en la Asistencia de España*, t. III, 2e éd., l. 3, c. 3 et 3, pp. 449-469 et 472-479.

(6) *Ibid.* p. 467.

(7) *Ibid.* p. 473.

(8) *Catálogo de los Documentos relativos a las Islas Filipinas existentes en el Archivo de Indias de Sevilla* por D. Pedro Torres y Lanzas. Precedido de una *Historia General de Filippinas* por el P Pablo Pastells, S. J., t. IV, p. XXII.

Le P. Pastells reproduit en cet endroit une lettre du P. Sanchez au P. Sedeño ; voici les seules donnés qu'on y trouve sur la matière de ce

Toutes les données certaines que nous possédons sur la *doctrine* du P. Sanchez se bornent donc aux indications très vagues de Sacchini : une grande estime pour l'oraison ; une tendance générale à dépasser le temps assigné par la Règle à cet exercice.

II

Les idées des Assistants du P. Aquaviva (9) sont ainsi résumées par le même historien :

> Erat praeterea inter Assistentes sententiarum haud modica dissensio in meditandi contemplandique... modo. Laurentius Magius et Garcias Alarconius multum precationes etiam diutinas... praedicabant, et hunc B. Ignatii et priorum Patrum fuisse sensum ac spiritum ex ipsorummet vitis apparere dicebant. Contra ea, Paulus Hoffaeus et Emmanuel Rodericius, ex eiusdem Ignatii sensu totaque Societatis fabrica argumentabantur ; nec multum insumendum otii in contemplatione nostris hominibus ;... meditationem dumtaxat usurpandam eam quae actioni inserviat ; alienam esse quae in sola contemplatione consistat. Optimum orationis... genus, nequaquam latere in umbra domicilii, ut pro sua vocatione monachi sancte faciunt, sed prodire in lucem et quamplures pereuntium mortalium animas cura et labore Deo lucrari et vindicare ab interitu sempiterno (10).

Cette divergence de vue s'était elle produite à l'occasion du P. Sanchez ? Peut-être, mais ce n'est là qu'une conjecture. Ce qu'on peut affirmer avec certitude, c'est que les tendances « anachorétiques », manifestées par le missionnaire « récollet » des Philippines, n'ont trouvé aucun approbateur parmi les Assistants du P. Aquaviva.

traité : « Un tratado de la intelligencia y uso del instituto de nuestra Compañia, probando per 15 reglas generales de espiritu que ni se entiende ni usa como nuestro santo Padre Ignacio lo hizo y quiere. En las quales reglas se tocan muchísimas materias de religion y perfeccíon y esta primera parte terná 70 ó 80 pliegos ; luego se ponen los remedios de todas nuestras faltas, especial de los dictámenes y abusos en que se tratan otras muchas cosas ; y esta segunda parte tiene más de 150 pliegos en que no queda materia de oración ni penitencias, etc., etc., que no se trate muy de raiz ». Il nous paraît certain que ce mémoire ne défendait point les tendances « anachorétiques » d'autrefois ; sinon il n'aurait certes pas reçu l'approbation du P. Aquaviva.

(9) Les quatre Assistants du P. Aquaviva, nommés par la IV[e] Congrégation Générale (1581) étaient : Laurent Magio pour l'Italie ; Paul Hoffée pour les Provinces septentrionales (Allemagne, France, Pays-Bas) ; Garcias Alarcon pour l'Espagne et les colonies espagnoles ; Emmanuel Rodrigues pour le Portugal, les Indes Orientales et le Brésil.

(10) *Op. cit.*, n. 15.

Pour s'en convaincre, il suffirait de rappeler la carrière fournie par les PP. Magio et Alarcon (les deux qui auraient partagé les idées du P. Sanchez) (11). La seule différence d'opinions entre les Assistants semble donc avoir porté sur le temps qu'il convenait d'accorder à l'oraison, après l'accomplissement intégral de tous les devoirs de l'obéissance et de l'apostolat, et sur le caractère « pratique » que devait revêtir l'oraison des hommes apostoliques.

III

La lettre du P. Aquaviva répond à ces quatre questions :

1° Quel *temps* convient-il de consacrer à la prière au-delà des exigences de la Règle ?

2° Quelle doit être la *matière* et le *mode* d'oraison ?

3° Dans quel sens l'oraison de l'homme apostolique doit-elle être *pratique ?*

4° Quelle *différence* y a-t-il entre l'oraison du *contemplatif* et celle du religieux *appliqué à l'apostolat ?*

Nous croyons utile de reproduire textuellement les principaux passages de la réponse à ces quatre questions :

1° *Le temps à consacrer à l'oraison.*

S. Ignace dans ses Constitutions

nullam regulam praescribendam iudicavit, nisi quantum corporis valetudo et externae occupationes caritatis atque oboedientiae permittunt ; dum tamen semper Confessarius consulatur, et ubi dubium acciderit, quid conveniat, res ad Superiorem deferatur.

Si plus tard la Congrégation Générale a établi une mesure obligatoire pour tous,

ea tamen est illius mens ut ad longiorem nemo quidem per hoc teneatur, nemo pariter ab illo tempore eximatur, non tamen ullatenus constitutionem abroget, aut ei quadamtenus deroget, quin, sub

(11) Voici un rapide aperçu de la vie très active du P. Magio : 1561, Recteur du Collège de Naples ; 1563, envoyé à Trente, puis Recteur de Vienne ; 1566 à 1578, Provincial d'Autriche ; 1578, Recteur de Vienne pour la seconde fois ; 1579, Visiteur de la Pologne ; 1581 a 1594, Assistant d'Italie ; de 1587 à 1589, remplacé provisoirement par le P. Carminata, il est Visiteur de France ; 1594, Visiteur de la Province de Milan ; 1598-1601, Visiteur de France, Visiteur du Collège Romain ; meurt en 1605. On peut voir dans Fouqueray, *Histoire de la Compagnie de Jésus en France*, t. II, l 2, pp. 182-214 et 593-690, le détail de la double visite du P. Magio en France. Le P. Alarcon fut Visiteur et puis Provincial d'Andalousie (1579-1881) ; Assistant d'Espagne (1581-1594) ; Visiteur de Castille et de Tolède (Cf. Astrain, *op. cit.*, L. 4, l. 4, c. 1, n. 3).

ea qua superius exposui ratione, utriusque ampliandi libera facultas omnibus permittatur. Quam ob rem, dum quis probabiliter audeat sibi polliceri fore ut, nec immoderato labore valetudinem laedat, nec in officiis proximo praestandis desit aut deficiat, nec in oboedientiae mandatis ea qua par est alacritate exsequendis tardiorem se praebeat; integrum ei relinquitur, quidquid temporis ad profectum suum magis facturum videbitur, id omne tempus piae vel commentationi vel lectioni, non minori laude quam merito assignare.

En résumé : ajouter au temps d'oraison, prescrit à tous par la Règle, n'est jamais obligatoire, mais est permis et fort louable, pourvu qu'on ne manque en rien aux devoirs de l'obéissance et du zèle.

2° *La matière et le mode d'oraison.*

Qui se iam saepius piis illis commentationibus exercuerunt, longoque usu facilitatem in orando sunt assecuti, illis nec certum *argumentum*, nec *ratio* singularis videtur esse praescribenda. Spiritus enim Domini, qui laxissimis habenis ferri solet, per innumerabiles animorum illustrandorum et sibi arctissime devinciendorum vias, quasi freno, sic finibus denotatis non est coërcendus; et nos, ut non minus pie quam prudenter bonae memoriae P. Natalis in hunc sensum aliquando pronuntiavit, divino Doctori par est quidem obsecundare, sed non licet antevertere.

Deux conclusions s'en dégagent : une première pour la *matière de l'oraison* :

Ut absurdum foret et prudentiae legibus alienum, Societatis nostrae hominibus penetranda naturae divinae mysteria, infinita per omnem modum Dei supremi attributa pervestiganda, hypostasi triplicem unitatem et natura simplicem Trinitatem rimandam et perscrutandam peculiari penso dictitare ; ita foret absurdissimum illis commentandis, quasi nostro repugnantibus Instituto, cuiquam interdicere. Non tamen imus infitias in hoc meditandi genere nonnulla interdum, ex eorum qui minus illo prudenter utuntur vitio, mala suboriri, dum illi scilicet effectum ex eo plane contrarium assequuntur ; ut cum, exempli causa, inde reportant bonam de se, quod sublimia speculentur, opinionem ; de eo vero, qui res simplices nec ita reconditas rimetur, aestimationem viliorem ; aut pervicax in decernendo iudicium vel obfirmatum ad spirituales, quibus illic mens perfunditur, voluptates fruendas, animum. Haec namque omnia parem et oboedientiae iniuriam, et animorum zelo inferunt detrimentum. Itaque huius notae homines, non ut contemplativi, sed ut certissimis adversarii laqueis irretiti contemplantes expediendi sunt ; imo etiam interdum ab illa inani et falsa contemplatione segregandi, et in viam reducendi.

Quant au *mode* d'oraison :

Neque tamen ea re veritati reluctandum est, aut testatissimae

sanctorum Patrum experientiae refragandum, et habenda despicatui contemplatio, vel ab ea Nostri prohibendi ; cum illud plurimorum Patrum sententia suffragioque perspectum sit et exploratum, veram perfectamque contemplationem potentius et efficacius altera qualibet piarum meditationum methodo, superbientes hominum animos frangere atque contundere, pigritantes ad obeunda Superiorum mandata vehementius incitare, et languentes ad salutem animorum procurandam ardentius inflammare.

3° *Dans quel sens l'oraison de l'homme apostolique doit-elle être* pratique *ou orientée vers l'action ?*

Elle *doit* l'être dans un double sens : elle doit être un principe de progrès spirituel personnel et de progrès dans la vertu (et ceci vaut aussi du religieux contemplatif) ; de plus un principe de zèle pour le salut du prochain :

In contemplatione mens nostra divinae caritatis ignibus exardescat, et in Deum, quem summe bonum, summe diligendum intelligit, amore feratur inflammato ; ex quo deinceps acris illa desiderii flamma subsultet, ab amore sui tamquam a vinculis et custodia evolandi, et Deo Opt. Max. fideliter in omnibus famulandi, simul etiam omni conatu annitendi ut tantum et tale bonum, tam expetendum, cognoscatur ab omnibus diligenter, et ametur singulariter ; ea tamen lege ut, cum ita praepotenti Deo placere, ita sui Instituti normam exigere, ita expedire, vel denique ita iuberi intelliget, se libenter ab illa suavitate et grato contemplationis sensu seiungat, et ad operandum animose reliquis adiungat.

L'oraison *peut* être pratique dans un troisième sens : elle fournira à l'ouvrier apostolique des pensées et des sentiments qu'il pourra utiliser dans ses prédications et conversations : « Tertius denique modus est ut sacrarum paginarum sensa, fideique nostrae vera principia, ea mente meditemur, ut, intelligentia comprehensa, deinceps ea rudium populorum animis dicendo docendoque instillemus ».

Mais ce serait une *erreur* d'affirmer que l'homme apostolique ne puisse dans l'oraison s'appliquer à la connaissance et à l'amour des choses divines qu'en vue des fruits qu'il en retirera. En effet, nous n'aimons pas Dieu afin de Lui plaire ; mais nous cherchons à Lui plaire parce que nous l'aimons. « Nec enim quispiam recte pronuntiaverit, ideo a me Deum amari, ut aliquid Ei gratum exsequar ; contra potius illud eapropter exsequi censebor, quod Illum amem, et amoris Illius stimulis ad opus illud aggrediendum et perficiendum impellar ».

4° *Entre le contemplatif et celui qui est destiné à la vie apostolique il y a donc cinq* différences :

a) Le premier peut consacrer à la prière tout son *temps ;* le se-

cond « succedentibus sibi indesinenti serie negotiis, pietatis exercitia et animi cultum saepius interrumpere cogetur ».

b) Le premier peut se livrer à la prière, même avec quelque détriment de sa *santé;* le second « quia multa, neque mediocria bona vocationi suae conformia, acri illa corporis divexatione et virium defatigatione impediat, dum immoderatis illis laboribus plus iusto se conficit, fines sibi a Deo et Religione constitutos praetergreditur ».

c) Le premier n'est presque jamais *distrait par l'obéissance* de la prière, « in qua suae vocationis praecipuum caput est collocatum »; le second « identidem alio, quo scilicet eum vocatio sua deducit, abducitur ».

d) Pour le premier l'oraison est un port, où il peut doucement *reposer;* le second, au contraire « si propter eam, quam in hoc sanctae quietis otio voluptatem experitur, ad opus in Domini vineam egredi cunctetur, in potissima suae vocationis parte insigniter deficit ».

e) Le premier se renferme légitimement dans une *solitude* et un *silence* rigoureux, parce qu'ils aident grandement l'oraison; le second « quatenus Instituti sui mediis nec fini sunt obstaculo, secessum eumdem ab humana consuetudine, silentiumque consectatur; et eam ob rem, ut se ab hominum familiariate sponte segregat, et silentium, dum licet decetque, observat, ita pariter utrumque, cum vel oboedientia vel caritas exigit, non sine merito saepius interrumpit. Non enim debet permittere, ut eum captandae quietis illius amor ab accurandis proximi commodis retardet ». Il doit suivre la règle tracée par S. Grégoire aux Supérieurs : « Internorum curam in exteriorum occupatione non minuens; exteriorum providentiam in internorum sollicitudine non relinquens » (12).

Tout ceci regarde l'exercice formel de l'oraison; mais il faut que toute l'action de l'ouvrier apostolique soit en quelque manière une oraison; non point seulement dans le sens où toute action, faite conformément au bon plaisir de Dieu, est appelée quelquefois par les Saints, oraison au sens large du mot; mais dans ce sens plus strict qu'elle doit être accompagnée du souvenir de la présence de Dieu et coupée par de fréquentes élévations de l'âme à Dieu. Cette forme de prière est différente de la méditation proprement dite; mais elle la suppose et elle en est le fruit naturel :

Animadvertendum occurrit hanc proprie non esse profundam illam altamque de rerum nostrarum statu, de natura divina, vel aeternae beatitatis gloria, quae ad sui notitiam absolutamque rerum caelestium cognitionem desideratur, considerationem; deinde vero vix ac ne vix quidem id genus aspirationum ab eo exerceri posse qui

(12) *Regula Pastoralis*, p. 2, c. 7.

non ante diuturno et diligenti usu consuetudinem orationis contraxerit animumque peregregie comparatum habuerit.

Le don de cette union avec Dieu dans l'action par de fréquentes aspirations ne peut être obtenu

sine peculiari recollectionis studio, quam in eum finem curare debent, non internam modo ab omni strepitu et tumultu rerum mundanarum et suarum cupiditatum, verum et externam loco et tempore debito retinendam ; modo ut ullatenus, quod saepe fuit inculcatum, aut oboedientia non laedatur aut animorum auxilium non retardetur.

IV

Des quatre points traités dans cette lettre, le deuxième, c'est-à-dire la nature et le mode d'oraison, semble étranger à la controverse présente ; mais il constituait un complément de grande importance, et il apportait une solution définitive à des doutes déjà soulevés antérieurement.

Le reste de la lettre donnait aux questions récemment discutées une réponse très complète, et aussi, semble-t-il, très personnelle, en ce sens qu'elle ne consacrait aucune des opinions en présence : entre les avis émis par les Assistants du P. Aquaviva, elle traçait une « via media », également éloignée de tout extrême. Elle ne consacrait pas davantage les idées du P. Sanchez. Si, en effet, nous entendons par ces mots les tendances « anachorétiques », auxquelles il avait cédé quelque temps, elles trouvent dans cette lettre leur condamnation très explicite. A *neuf* reprises différentes est affirmée la nécessité de subordonner la pratique surérogatoire de l'oraison aux exigences des devoirs d'état et du zèle des âmes. Si nous entendons une tendance générale et inconditionnée à prolonger la prière au-delà des prescriptions de la règle, nous en chercherions inutilement l'approbation dans cette lettre. Si enfin nous entendons par là simplement une grande estime de l'oraison, une profonde conviction de sa nécessité pour l'homme apostolique, il y avait sans doute harmonie d'idées entre le P. Sanchez et son Supérieur Général ; mais ces idées étaient depuis longtemps familières au P. Aquaviva. Pour s'en convaincre, il suffirait de relire la lettre qu'il écrivit à tous les Provinciaux de la Compagnie, en 1581, peu de mois après son élection (13) : on y re-

(13) *Epistola ad Superiores Societatis de eiusdem felici progressu*, 28 juin 1581 (*Epistolae Praepositorum Generalium*, t. I, pp. 81-87).

Nous n'examinerons pas si le P. Sanchez a pu exercer quelque influence sur la rédaction du *Directoire des Exercices*, envoyé l'année suivante (1591) pour examen à toutes les Provinces. Ce serait quitter le terrain de l'histoire pour nous aventurer sur celui des hypothèses gratui-

trouverait, ou explicitement ou en germe, toute la doctrine de la lettre de 1590 sur l'excellence et la nécessité de l'oraison mentale chez l'ouvrier apostolique.

Nous croyons donc pouvoir conclure : nous ne possédons aucune preuve d'une influence exercée par le P. Sanchez sur la doctrine de la lettre de 1590.

Rome, A. Coemans, S. J.

tes. Le *Directoire* d'ailleurs n'avait pas à traiter les idées chères au P. Sanchez. Si dans les consultations qui ont accompagné l'élaboration de ce document, il y a eu, comme il fallait s'y attendre, quelques divergences dans les avis, rien pourtant à notre connaissance n'autorise à affirmer que « ces divergences d'opinions ont dégénéré parfois en vives discussions » (plus haut p. 87). Bien exagéré aussi ce qui est dit des « petits bouleversements qui auraient agité alors la Curie du P. Aquaviva » (pp. 87, 88). Des quatre Assistants nommés plus haut (note 9), trois restèrent en charge jusqu'à la Congrégation Générale suivante (1594) : les PP. Magio, Alarcon, Rodrigues. Il est bien douteux que le P. Hoffée eût déjà quitté Rome quand fut élaboré ce Directoire ; la préface porte la date du 5 avril 1591 et le 8 avril le Provincial de Germanie supérieure parle du retour du P. Hoffée dans sa Province comme d'une chose future (Duhr, *Geschichte der Jesuiten in den Landen deutscher Zunge,* t. I, p. 788).

C'est en vain qu'on chercherait dans un *Directoire* des Exercices (*Exercitia Spiritualia S. Ignatii de Loyola et eorum Directoria*, M. H. S. J. 1919, pp. 987-1001) composé par le P. Hoffée plus de dix ans auparavant, lorsqu'il était Provincial de la Germanie supérieure, quelque argument contre les idées exposées dans le *Directoire* de 1591. Loin d'être passées sous silence, les Règles du discernement des esprits sont mentionnées deux fois (p. 994 dans l'addition huitième et p. 909-910), et la « Contemplatio ad amorem » trois fois (pp. 987, 3ª ; 988, 7º; 988-989).

CHRONIQUE

Hagiographie.

Une excellente inspiration vient de mettre à la portée du grand public l'un des trésors littéraires et spirituels les plus précieux que nous possédions. *La Geste des Martyrs* (Paris, Desclée De Brouwer, in-12. 268 p. Prix : 12 fr.) est un recueil où le P. Pierre Hanezin a réuni « tout ce qu'une critique sévère nous permet de retenir comme documents authentiques sur les martyrs des trois premiers siècles ». Conçu d'une façon plus scientifiquement rigoureuse que *Les Martyrs* de dom H. Leclercq et plus complète que *La vraiee légende dorée* de M. Paul Monceaux, ce recueil mérite toute créance, encore qu'il ne donne aucun commentaire ni explication techniques : le patronage des Bollandistes dont il se réclame suffit à nous donner confiance. L'impression qui se dégage de ces pages signées du sang des Martyrs est celle d'une spiritualité incomparablement généreuse, élevante, entraînante. Rien de plus dramatique que ces scènes de jugements et de combats héroïques. Le souffle chrétien le plus pur les anime. Remercions le P. Hanozin d'offrir à nos lectures et à nos méditations des exemples chargés d'une vie et d'un enseignement spirituel de tout premier choix.

— Ecouter le R. P. Bruno de J.M. raconter la vie de son Père et de son Maître en idéal spirituel est un charme d'une qualité rare. Laissant de côté l'apparat d'érudition qui grossissait son *Saint Jean de la Croix* paru en 1929, il donne aujourd'hui une *Vie d'amour de Saint Jean de la Croix* (Paris, Desclée De Brouwer, s. d., 1936, in-18 de 269 p. Prix : 12 fr.), adapté au goût du grand public. L'histoire du Docteur Mystique nous est présentée comme une illustration de son enseignement et comme l'incomparable réalisation de l'épopée d'amour qu'il a décrite. On trouve ici bien plus qu'une suite d'événéments ou qu'un recueil d'anecdotes : l'histoire d'un saint évoquée dans sa contexture la plus profonde, dans sa réalité la plus authentique et la plus saisissante : celle de son âme. Livre d'édification et d'enthousiasme écrit par un poète et par un fils admirablement accordé aux vibrations ardentes de l'âme de son Père et de son Maître : il mérite un large succès. M. O.-G.

Spiritualité sacerdotale.

Nous avons résumé dans notre dernière chronique (p. 208) l'encyclique *Ad catholici Sacerdotii fastigium* du 20 décembre 1935. Nous signalons aujourd'hui quelques ouvrages parmi les plus récents qui en reflètent particulièrement l'esprit.

— Le R. P. J. Périnelle, OP., publie aux Editions du Cerf une profonde esquisse doctrinale sur *Le Sacerdoce* (préface de Mgr Petit de Julleville, petit in-8, 100). Une sanguine hors-texte reproduit une des œuvres les plus émouvantes du R. P. A. Couturier, OP., rendant intensément concrète l'impression qui se dégage de ces quatre courts chapitres. Un être éperdument tendu vers le Christ pour recueillir de son côté ouvert le sang rédempteur, telle est la puissante idée du prêtre que nous donne l'artiste. Le théologien nous rappelle à son tour que la dignité du sacerdoce émane de son pouvoir eucharistique restaurant avec le Christ et après Lui l'ordre universel détruit par le péché (c. 1). L'intime grandeur de ce sacerdoce réside dans le caractère qui fait de ce prêtre un autre Christ (c. 2). Aussi n'accède-t-il au terme de son désir que par le chemin des « six ordres de ministres » (c. 3). Un sommet — l'épiscopat — couronne le faîte du sacerdoce (c. 4). Fondues ainsi et illuminées par l'amour du Christ et la splendeur de la mission du prêtre, les exigences et les responsabilités sacerdotales sont le prix d'un haut et attirant idéal. Souhaitons que cette brochure atteigne beaucoup de prêtres et de ces « jeunes hommes qui aiment le Christ et rêvent de le servir ». C'est à eux qu'elle est dédiée.

— Rappelons à cette occasion l'ouvrage également élevé et bienfaisant de M. P. Pourrat : *Le Sacerdoce. Doctrine de l'Ecole française* (Paris, Bloud et Gay, 1931, in-8, 142 p., cf. RAM, 1932, XIII, p. 105).

— Le P. Raoul Plus édite à Toulouse (Apostolat de la Prière, 1936, in-8 de 546 p., prix : 12 fr.) une série de sujets d'oraison qui s'intitule : *Aux Prêtres. Mon oraison. Courts sujets pour chaque jour.* Ouvrage dont la présentation est bien dans la manière de son auteur : pas de verbiage, des pensées concises, martelées, des mots en vedette, faisant balle, des notations concrètes : chiffres, anecdotes, toute une dialectique pressante, vibrante qui fouette les paresses, retrempe les élans, enflamme les ardeurs du cœur sacerdotal.

— *L'itinéraire des Clercs. Méditations liturgiques à l'usage des Prêtres et Elèves des Grands Séminaires en vacances* (Paris, édit. Spes, 1935, in-8, 397 p.). Comme l'indique ce titre, l'ouvrage de M. le chanoine Villepelet, directeur au Grand Séminaire de Bourges, vise une clientèle précise, un but grandement opportun. Il pourra alterner avec le *Manuel* de M. Bacuez, qu'il renouvelle et rajeunit. La

conception de l'ensemble nous paraît répondre heureusement aux désirs des Clercs : faire de la sainte messe le centre de leur piété et trouver dans la liturgie l'aliment spirituel toujours plus profondément assimilé par la méditation et la prière.

— Une eau idéalement pure que sillonnent des frissons de lumière, un hymne de silence, un cantique de joie et de dénûment spirituel. On ne peut suggérer que par des images diaphanes et apaisées l'impression qui se dégage du livre de Maurice Zundel : *Le poème de la Sainte Liturgie* (S. Maurice (Suisse), Œuvre S. Augustin. Dépôt à Paris, Desclée De Brouwer, s. d. (1936) 391 p.). Poème selon l'étymologie du mot, c'est-à-dire Action par excellence, la liturgie de la messe est « une école de Silence ». A mesure que se déroule le drame sacré, s'approfondit le sens de notre vie chrétienne : toute intérieure, toute en accueil et en abandon. L'érudition sous-jacente, la qualité de la pensée, la densité de l'expression témoignent d'une rare expérience du monde intérieur et surnaturel, mais rendent ce livre difficilement accessible à des non-initiés. Ceux-ci, du moins, ne trouveront guère ailleurs d'évocation plus complète et plus profonde de ce qui constitue l'essentiel de notre spiritualité : le dénuement volontaire transfiguré en joie et en liberté spirituelle, pain vraiment substantiel où Dieu se donne à manger, à savourer.

— Le R. P. M. Lekeux vient de publier les *Entretiens Sacerdotaux* de l'abbé Poppe, prêtre flamand mort prématurément en odeur de sainteté (P. Lethielleux, in-8, 192 p., 10 fr.). Le clergé français, qui pardonnera à l'éditeur les taquineries malicieuses de son avant-propos, appréciera à leur prix la spontanéité, la simplicité de ces pages, dont la plupart n'étaient pas destinées au public. L'élévation surnaturelle qui s'en dégage en fait une lecture spirituelle des plus bienfaisantes. Rien de guindé dans la piété austère de ce prêtre toute centrée sur la vie de Jésus en son âme et rehaussée d'une dévotion mariale profonde. Deux entretiens (les 5e et 6e) sur la direction spirituelle dénotent un sens pratique et une expérience remarquables. Mais c'est dans les lettres adressées à ses confrères que se révèlent la chaleur rayonnante de cette âme sacerdotale dont l'influence méritait de se prolonger et de s'étendre par ce livre.

— On a traduit en français l'ouvrage du R. P. Schulte, O M Cap., intitulé *Le prêtre d'aujourd'hui* (Mulhouse, édit., Salvator, in-8, 325 p.). Ce *Manuel d'ascétisme pastoral* rappelle au prêtre les devoirs essentiels de sa profession et met bien en valeur les différents moyens qui lui sont donnés pour se sanctifier. On aimera le ton direct, parfois bonhomme, avec lequel il expose les difficultés de la vie sacerdotale et du ministère. Ce livre est écrit par un homme d'expérience et les solutions qu'il préconise ont la modération du bon sens.

M. O.-G.

Publications récentes.

— L'abbé Jacques Leclercq poursuit la publication de ses *Essais de Morale catholique*, parus dans *La Cité Chrétienne.* Après *Le Retour à Jésus* et *Le dépouillement*, dont la RAM a parlé naguère (1934, 211-212), *La Vie intérieure* expose l'aspect positif de la vie spirituelle. La maîtrise avec laquelle l'auteur domine les thèmes classiques et les adapte au goût de nos contemporains donne à cet ouvrage un intérêt qui déborde ses prétentions expresses. L'auteur s'excuse de s'être autorisé ici un plus grand nombre de citations que ne comporte sa méthode d'exposition. Nous l'en féliciterions plutôt, si ce souci d'exactitude l'avait rendu plus précis dans l'indication de ses références. Nous croyons qu'il renvoie à une édition du traité du P. Meynard antérieure à la dernière, mais nous aimerions savoir laquelle, car la chose a, pour cet ouvrage récemment modifié, son importance. Trop rarement nous est fournie la page des textes cités. P. 263, on écrit : Pourrat, *La spiritualité moderne,* c'est *chrétienne* qu'il faut lire. Ces ombres estompent à peine, il va sans dire, la qualité du fond. L'abbé Leclercq excelle à dégager les lignes essentielles des problèmes qu'il aborde et à leur donner un tour personnel et vivant.

Ce volume a pour objet principal la vie de prière. Il s'ouvre cependant par un chapitre sur l'action : ordonnance fort juste tant est importante l'influence de la vie extérieure sur la vie intime de notre âme et sur sur ses rapports avec Dieu.

Les chapitres concernant la prière vocale et publique, l'Eucharistie et les dévotions particulières, nous acheminent au chapitre VIII sur l'oraison mentale, auquel nous allons nous arrêter.

Quelques pages situent le problème, détachent les questions, les précisent ; quelques autres marquent des connexions importantes : oraison et recueillement, oraison et mortification.

Depuis la simple « réflexion chrétienne » jusqu'aux « retraites et exercices spirituels » la piété catholique s'organise et prélude à la contemplation. Saint Ignace est ici le maître invoqué avec beaucoup de tact et d'à propos. En choissant pour guide ès-méthodes ignatiennes le P. Brou, dans son *Saint Ignace maître d'oraison*, l'auteur se donnait une intelligence traditionnelle et nuancée des *Exercices* : il en profite de la façon la plus heureuse, nous semble-t-il, dans les pages qu'il consacre à la *résolution* de la méditation : le « capere aliquem fructum » de S. Ignace trouve là une heureuse interprétation. L'utilitarisme trop étriqué ne répond guère, en effet, au but de l'oraison « pratique » qui est de donner aux âmes des ailes et de l'air. La réaction — si réaction il y a — qui nous ramène au texte même

des *Exercices* dénote un des heureux efforts de la spiritualité de notre temps.

Les conclusions de l'auteur relatives à la contemplation le rangent aux côtés de Mgr Saudreau, des RR. PP. Garrigou-Lagrange, Joret, et de Dom Butler : « Il n'y aurait ainsi aucune différence de nature entre l'*oraison* dite active et l'*oraison* dite passive, mais bien une différence de nature entre les *éléments* actifs et les *éléments* passifs qui se retrouvent dans toute oraison. L'oraison dite active est celle où les éléments actifs affleurent seuls au champ de la conscience ; aussitôt que les éléments passifs acquièrent une intensité suffisante pour entrer dans notre vie consciente, l'oraison dite passive apparaît » (p. 360). Théoriquement ces conclusions limpides ne souffrent pas d'objection. Mais il y a les expériences décrites par les mystiques et sur lesquelles s'appuient certains théologiens spirituels pour revendiquer la possibilité d'un double mode selon lequel affleurent les éléments passifs au champ de la conscience. M. J. Leclercq rejette sur le tempérament espagnol la responsabilité de ce qu'il appelle le « tragique » dans les descriptions de sainte Thérèse et de S. Jean de la Croix. Mais outre que ces deux grands mystiques ne sont pas les seuls à signaler le côté terrifiant et ineffable de l'expérience surnaturelle qu'ils ont connue, il semble difficile de ne pas admettre d'après leurs aveux si précis, qu'il existe deux états de vie mystique : l'un, l'état *fort*, marqué par l'apparition d'éléments psychologiques infus et absolument nouveaux : la contemplation infuse strictement dite ; l'autre, l'état *faible*, comportant la prédominance d'éléments passifs, mais non ou peu discernables à la conscience. Quand les Pères du Désert que Cassien met en scène et que M. Leclercq aime à interroger, parlent des « secrets du désert » et de la « vie contemplative », propre aux anachorètes n'est-ce pas à l'état fort de la vie qu'ils font allusion : à cette union à Dieu que traversent extases et éblouissements, phénomènes extraordinaires sans doute, mais concomitants et fréquents dans leur voie ? Depuis S. Grégoire le Grand la « vie contemplative » a pris un sens bien défini et nouveau et c'est sainte Thérèse qui a décrit avec ses formes d'oraison progressives, la « voie contemplative » particulièrement efficace pour atteindre la perfection, mais distincte toutefois de celle-ci.

Ces divergences de vue que nous prenons occasion d'énoncer à propos de l'ouvrage de M. J. Leclercq n'infirment en rien, il va sans dire, la valeur intrinsèque de sa synthèse qui témoigne d'une parfaite connaissance des questions et surtout d'une merveilleuse lucidité d'expression. Nous lui souhaitons de nombreux lecteurs.

M. Olphe-Galliard.

— L'ouvrage de Dom Jean de Monléon : *Les instruments de la Perfection* (Paris, édit. de la Source, 5, rue de la Source, in-8, 409 p., 25 fr.), est dans la meilleure tradition littéraire du monachisme, avec ses développements simples, substantiels, émaillés d'exemples et de textes suggestifs. On pense en le lisant au genre qu'inauguraient en Occident les *Institutions* de Cassien et ses *Conférences* avec les Pères du Désert. Comme son titre l'indique, le sujet est emprunté à la *Règle* de S. Benoît, au chapitre IV de laquelle le saint Patriarche énumère les 72 « instruments des bonnes œuvres » ou « instruments de l'art spirituel ». « Tous ceux qui, las du siècle et de ses vanités, veulent revenir vers le Père des miséricordes », trouveront ici à nourrir leur âme et à l'apaiser. L'auteur a eu pour premier souci d'interpréter objectivement la pensée de son Bienheureux Père et de nous faire comprendre ses formules dont certaines fleurent leur archaïsme ; puis, de montrer l'application toujours actuelle qu'elle comporte. De la lettre, il passe ainsi à l'esprit ; du précepte parfois brutal (ne point tuer, ne point commettre l'adultère), au conseil de haute perfection qu'il recèle. Les ascètes et les auteurs spirituels de tous les temps y viennent déposer en faveur d'une spiritualité imprégnée d'ordre, de joie, de cette vision profonde du monde qui s'alimente à la source même de l'Evangile. Malgré la riche information dont témoigne cet ouvrage, l'auteur a laissé se glisser quelques inexactitudes ou imprécisions qui devraient être corrigées dans les éditions ultérieures. P. 44, une note devrait rappeler que, contrairement à l'opinion formulée par S. Thomas, il est communément admis aujourd'hui qu'un accusé n'est pas tenu d'avouer son crime. P. 56, les *Institutions* citées ne sont pas de Tauler, mais probablement de S. Pierre Canisius. La *Vie* de Jean d'Egypte, citée p. 66, fait partie de l'*Historia Monachorum*, ch. I. P. 103, l'auteur de la *Vie de Saint Antoine* est S. Athanase et le passage reproduit se trouve dans Migne, PG. 26, 965. M. O.-G.

— Le second volume d'études de Mgr Grabmann sur la vie de l'esprit au Moyen-Age sera accueilli avec la même faveur que le précédent (*Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik*, Bd II. Munich, Hueber, in-8, XII-649 p.) Comme lui, il est composé d'un certain nombre de mémoires intéressant les aspects les plus variés de l'activité scientifique, en particulier de l'histoire du thomisme. Il y en a ici dix-neuf d'étendue fort diverse qui avaient pour la plupart été publiés dans des recueils disparates et qu'il y a avantage à pouvoir trouver réunis. Il faut surtout retenir, pour les études de théologie spirituelle, les mémoires sur un opuscule de Boèce de Dacie (*De summo bono sive de vita philosophi*), sur l'influence d'Albert le Grand et l'élément germanique dans la scolastique et la mystique du Moyen-Age, sur les traductions de

Proklos, sur la doctrine de Jacques de Viterbe concernant la réalité de l' « être divin et les discussions sur l'essence divine au temps de Maître Eckhart. Enfin dans le travail de cent pages consacré à l'école dominicaine et thomiste du Moyen-Age, plusieurs articles concernent directement nos études : sur Helvicus Theutonicus, l'auteur du *De dilectione Dei et proximi* faussement attribué à saint Thomas, sur le *Liber de divina sapientia*, somme inédite de théologie scolastico-mystique, composée par Jacques de Lilienstein au début du seizième siècle. Mais on aurait tort de s'en tenir à ces chapitres particulièrement signalés ; c'est tout l'ouvrage qu'il faut soigneusement dépouiller la plume à la main si l'on veut profiter des recherches de cet infatigable fureteur de bibliothèques et de manuscrits, de cet éminent connaisseur de tout ce qui a trait aux doctrines et aux savants du Moyen-Age. Si après un temps d'indifférence excessive pour cette période si intéressante du développement des sciences spéculatives sacrées et profanes, il est devenu malaisé de se tenir au courant des découvertes et des travaux de plus en plus nombreux qui nous révèlent ses richesses, c'est dû pour une large part à l'activité considérable et à l'exemple de Mgr Grabmann, marchant sur les traces des chercheurs dont nous pleurons la mort récente, comme le cardinal Ehrle et le P. Mandonnet. F. C.

Le P. Candide, OM Cap., nous donne une étude biographique sur *Le Père Exupère de Prats-de-Mollo* (Toulouse, Douladoure). Prédicateur populaire, il fut aussi un auteur spirituel abondant et méritait d'être remis en lumière. Le P. Candide l'a fait en toute franchise, sans dissimuler les imperfections de son modèle, sans toutefois vouloir entrer dans le vif des controverses auxquelles il fut mêlé, spécialement à l'époque du libéralisme et du modernisme. L'œuvre spirituelle principale, *Sainte Madeleine dans l'Evangile*, voulait être un « traité complet de la perfection chrétienne, mais en action, ce qui est plus facile à saisir pour le grand nombre que les analyses si remarquables et complètes de Rodriguez » (p. 145). L'érudition du P. Exupère est assez considérable ; on note une influence particulière de Canfeld, pour la doctrine de l'union à la volonté divine, mais expliquée « en termes courants » et accommodée aux « voies moyennes » (p. 114). La raison, la mesure, « marque spécialement franciscaine », est « la note dominante » de la spiritualité du P. Exupère (p. 117) ; ce qui ne l'empêche pas d'être profondément surnaturelle, nourrie avant tout de l'Evangile et de Saint Paul. Souhaitons que beaucoup d'auteurs spirituels fassent l'objet d'une étude biographique, psychologique et littéraire aussi consciencieuse et nuancée.

R. Daeschler.

Nous donnerons dans un numéro prochain le compte rendu détaillé de l'ouvrage de Michael Muller intitulé : *La joie dans*

l'amour de Dieu. Il appartient à une collection publiée aux Editions Montaigne, d'où nous sont parvenus également l'ouvrage de V. Redlich O.S B.: *Le dimanche, ce jour-là est à toi* et celui de E. Boeminghaus S. J. : *L'ascèse des Exercices spirituels de Saint Ignace.* Le premier se propose d'instaurer une spiritualité toute centrée sur le respect dominical. On y trouve une série de considérations agréables par la forme et très actuelles par les préoccupations antimatérialistes qui s'y affirment. Nous regrettons extrêmement que l'ouvrage du R. P. Boeminghaus, une des plus récentes et des meilleures contributions à l'étude des Exercices de S. Ignace, nous soit transmis dans une traduction aussi défectueuse. Les erreurs ou inexactitudes grossières qu'elle renferme la rendent pratiquement inutilisable.

M. O.-G.

Livres Spirituels pour les enfants.

L'effort tenté par les éducateurs et éditeurs catholiques pour fournir aux enfants des livres spirituels adaptés à leurs goûts, est digne d'être signalé. Parmi les livres reçus, nous sommes heureux de citer ceux du P. Poucel, narrateur exquis de l'Evangile. *Vie de Jésus pour l'enfant, Ecole de Jésus pour l'enfant, La Passion de Notre-Seigneur racontée à l'enfant par le P. Poucel* (Paris, Flammarion) par leur méthode concrète d'exposition, trouvent un accès naturel auprès des âmes fraîches et leur inculquent sous une forme vivante et simple les enseignements fondamentaux de la vie chrétienne.

— Deux délicieux albums publiés par les éditions « Alsatia » (Paris, 1, rue Garancière) sont de petits chefs-d'œuvre autant par l'inspiration du texte d'Agnès Goldie que par l'illustration de Jeanne Hobbelynck. *Je me confesse* et *Je communie* s'adressent aux tout petits et les préparent gracieusement aux deux grands actes chrétiens de l'enfance. La réalisation typographique mérite aussi tous les éloges.

— M. Jean Plaquevent intitule : *Clé du ciel* un aimable livret de prières enfantines (Paris, Editions du Seuil, 23, rue Parc-Montsouris). Il initie à la vie chrétienne par la pratique de la prière fréquente : outre celle du matin et du soir, élévations du cœur et oraisons jaculatoires pour toutes les circonstances de la vie sont formulées dans le style simple qui convient. On trouve également une bonne méthode pour aider les enfants à suivre la sainte messe. Les images à colorier ne sont pas toujours conçues avec un assez grand souci d'exactitude.

M. O.-G.

BIBLIOGRAPHIE [1]

(Toutes les publications sans indication de date sont de 1936)

I. — MÉTHODE. — TRAITÉS SYSTÉMATIQUES BIBLIOGRAPHIES.

Mennessier I. — L'organisation du savoir pratique. — VS, 48, sup., 57-64.

A propos des éléments qu'apporte à ce problème l'ouvrage de M. Maritain : *Science et Sagesse.*

Hengesenberg H.-E. — Christliche Askese Eine Besinnung auf christl. Existenz im modernen Lebensraum. — Ratisbonne, Püstet, in-8, VII-243 p.

Bardy G. — Chronique d'histoire de la spiritualité : période patristique. — VS, 47, sup., 175-190.

Bibliografia hispánica de Ciencies Historico-Ecclesiástiques (Bibliog. de 1934). — *Analecta Sacra Tarraconensia,* 1935, fasc. 3, 437-584.

Rémy P. — Chronique de Spiritualité franciscaine. — EF., 48, 228-236.

II. — PRINCIPES GÉNÉRAUX DE VIE SPIRITUELLE.

Wachsmann A. M. — Das Religiöse im Gesamtablauf des Seelischen. — Paderborn. Bonifaciusdruckerei, 1935, in-8, 155 p.

Gorrino A. — La vita interiore. Dottrina. Fatti. Consigni. — Torino, Soc. Edit. intern. (Col. Biblioteca ascetica e mistica), 1936, in-8, 89 p.

Mennessier I. — Vie contemplative et vie active comparées. — VS, 47, sup., 129-145.

Broglie G. de. — Malice intrinsèque du péché. Esquisse d'une théorie des Valeurs morales (suite). — *Rech. de Sc. Rel.*, 26, 297-333.

VIII. — La Volonté, Faculté de l'amour de Dieu.

(1) Les revues plus souvent citées sont signalées ainsi qu'il suit : EC : *Etudes carmélitaines*; EF : *Etudes franciscaines*; M : *Manresa*; MC : *Monte Carmelo*; MST : *Mensajero de Santa Teresa*; NRT : *Nouvelle revue théologique*; OGE : *Ons geestelijk erf*; OGL : *Ons geestelijk leven*; RS : *Recrutement sacerdotal*; RSR : *Recherches de science religieuse*; RT : *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*; SC : *Scuola Cattolica*; SZ : *Stimmen der Zeit*; VC : *Vita cristiana*; VS : *Vie Spirituelle*; VSo : *Vida Sobrenatural*; ZAM : *Zeitschrift für Aszese und Mystik.* **Pour les renvois aux périodiques, le premier chiffre indique le volume et le second la page.**

III. — PURIFICATION ET PERFECTIONNEMENT DE L'AME. — VERTUS. — DÉFAUTS.

Miller A. — Stark wie der Tod ist die Liebe, Gedanken zur Geistigkeit des Hohen Liedes. — *Benedik. Monatsch.*, 18, 214-223.
Bernard R. — Le Sacré-Cœur et la charité. — VS, 47, 225-240.
Wolff P. — Vom Sinn der Ehrfurcht. — Munich, Kösel u. Pustet, 1935, in-8, 125 p.
Kuss O. — Der Begriff des Gehorsams im N. T. — *Theologie und Glaube*, 1935, 695-702.
Lemonnyer A. — L'acte de dévotion. — VS, 47, 124-133.
Raitz von Frenz E. — Selbstverleugnung. Eine aszetische Studie. — Einsiedeln, Benziger, 1936, in-8, 333 p.
L'Helgouac'h. — Les Dons du Saint-Esprit. — *Revue de l'Univ. d'Ottawa*, 5, 473-483 ; 6, 349-362.
Richard P. — La sainteté et les défauts de nature. — *Revue de l'Univ. d'Ottawa*, 6, 335-348.

IV. — UNION A DIEU. — ÉTATS MYSTIQUES ET FAITS PRÉTERNATURELS.

Wilms H. — Um das Wesen der Mystik. — *Divus Thomas* (Fribourg), 14, 52-72.
Stolz A. — Mystik und christliches Lebensideal. — *Divus Thomas* (Fribourg), 13, 425-436.
Osende. — La oración inconsciente y la vida de oración y sus relaciones con la perfección. — VSo, 32, 25-32.
R. Plus. — Le Père **Jean Lyonnard**, SJ, d'après son Mémorial. — VS, 47, 166-177.

V. — MOYENS DE SANCTIFICATION. — DÉVOTIONS

Carré A.-M. — L'ascèse libératrice. — VS, 48, 5-26.
Valensin A. — L'ascétisme chrétien. — VS, 48, sup., 1-30.
Munsters A. — Jezus Christus, ons voorbeeld. — OGL, 16, 76-87.
Lemonnyer A. — La prière de demande. — VS, 47, 249-259.
Pollet V. M. — La struttura del Rosario. — VC, 8, 264-280.

VI. — ÉTATS DE VIE. — CATÉGORIES PARTICULIÈRES D'AMES

Romoli L. — Il Sacerdozio di Gesù Cristo ed il sacerdozio cristiano. — *Vita Cristiana*, 8, 138-147.
Bardy G. — Les origines du Sacerdoce chrétien (II). — VS, 47, sup., 86-106.

Pera C. — Il Sacerdote collaboratore nella santificazione delle anime. *Vita Cristiana,* 8, 138-153.

La question Communautaire. Essai de vue résumée. — *L'ouvrier de la moisson,* 10, 273-303.

Tout ce n° de l'organe de la vie commune dans le clergé diocésain (Administration : Miramas (B.-du-R.) offre une excellente mise au point du problème souvent mal posé.

VII. — HISTOIRE.

I. — Textes.

Eckardi Magistri. — Opera latina. Auspiciis Instituti Sanctae Sabinae ad codicum fidem edita. XIII Questiones Parisienses. Edidit Antonius **Dondaine** OP. — Leipzig, F. Meiner, 1936, in-8, XXXVI-58 p.

Levasti A. — **Simone de Cascina.** — VC, 8, 301-320.

Dominicain de Pise (13e-14e s.), dont les œuvres sont inédites. M. L. en avait donné des fragments dans *Mistici del duecento e del trecento.* p. 949-975.

Alkofer A. — Sämtliche Schriften der h. **Theresia von Jesu.** Neue deutsche ausg. Vol. 2 : Das Buch der Klosterstifungen der h. **Theresia v. Jesu.** — Munich, Kösel, in-8, 417 p.

De Jonge L. et **Pirri P.** — **J.-P. Roothan,** Soc. Jesu Praepositi Generalis XXI Epistolae. Vol. I. — Rome, Borgo S. Spirito 5, 1935, in-4, 366 p.

II. — Documents et Travaux

Hempel J. — Gott und Mensch im A. T. Studie zur Geschichte der Frömmigkeit, 2e édit. entièrement retravaillée. — Stuttgart, Kohlhammer, in-8. VIII-324 p.

Harder G. — **Paulus** und das Gebet. — Gütenberg, Bertelsmann, in-8, 228 p.

Mondésert C. — Le Symbolisme chez **Clément d'Alexandrie.** — *Rech. Sc. Rel.,* 26, 158-180.

Landsberg P.-L. — La conversion de **saint Augustin.** — VS, 48, sup.. 31-56.

Hausherr I. — « Ignorance infinie ». — *Orient. Christ. Period.,* 2, 351-362.

L'auteur montre sur une expression apparemment dionysienne qu'on rencontre chez Evagre, la différence qui sépare la mystique de ce dernier de celle du Pseudo-Aréopagite.

Hausherr I. — Doutes au sujet du « **Divin Denys** ». — *Orientalia Christ. Period.,* 2, 484-490.

Réfute l'opinion de ceux qui croient à l'unanimité des écrivains grecs sur l'autorité du Pseudo-Aréopagite.

Mouraux A. — La « Vie apostolique », à propos de **Rupert de Deutz** (suite et fin). — *Rev. Litur. et Monas.*, 21, 264-276.

Hoffmann E. — Die Struktur des Innenlebens des **hl. Bernhard**. — *Cistercienser Chronik*, 1934, 233-245.

Wilde D. de. — La formation du Christ en nous, d'après le Bienheureux **Guerric d'Igny**. — *Collect. Ord. Cist. ref.*, 1934. 193-198; 1935, 9-18.

Wilde D. de. — De beato **Guerrico** abbate Igniacensi ejusque doctrina de formatione Christi in nobis Dissertatio, — Westmalle. Typis abbatiae, 1935, in-8, XVI-203 p.

Théry G. — Commentaire sur Isaïe de **Thomas de Saint-Victor**. — VS, 47, sup., 146-162.

Bonnefoy J.-Fr. — **Clément IV** et les Sept Joies de la Vierge. — *France Franciscaine* (Recherches), 19, 159-164.

Verkade W. — Das neue Gertrudenbuch. Enthält **S. Gertruds** « Geistliche Uebungen » und Auszüge samt Gebeten aus dem « Gesamten der göttliche Liebe ». — Fribourg, Herder, in-8, XI-186 p.

Laurent M.-H. — Autour du procès de **Maître Eckhart**. — Les documents des Archives Vaticanes. — *Divus Thomas* (*Plaisance*), 39, 331-348.

Schmid Noerr F. A. — **Meister Eckehart** : Vom Wunder der Seele. Eine Auswahl aus den Traktaten und Predigten. — Leipzig, Reclam, in-8, 76 p.

Wilms J. — La mística alemana. — *Ciencia tomista*, 50 (1934), 165-195.

Garrigou-Lagrange R. — L'unione mistica in **Santa Catarina da Siena**. — VC, 8. 285-300.

Bünger F. — **Admonter** Totenroteln (1442-1496). — Münster, Aschendorff, 1935 (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Bendiktinerordens Heft 19), in-8. VIII-400 p.

Kocarnik J. J. — The spirituality of the « **Imitation of Christ** ». — *The Eccl. Review*, 94, 561-571.

Monnoyeur J. B. — **Gerson** et l'Imitation. — EF, 48, 156-193; 300-324.

Suite de la controverse avec dom Huijben. Témoignages historiques en faveur de Gerson, auteur de l'Imitation.

Leturia P. — La conversión de **S. Ignacio** : Nuevos datos y ensayo de síntesis. — *Archivum Hist. S. J.*, 5, 1-35.

Doncœur P. — **Saint Ignace** et la direction des âmes. — VS, 48, 48-54.

Claudio de Jesus Crucificado. — **San Ignacio de Loyola** formador de conciencias. — MC, 37, 260-265.

Gabriele di Santa Maria Maddalena. — Il camino dell'amore. — VC, 8, 233-263.

Conférence sur **S. Jean de la Croix**, Docteur de l'amour divin. Le sujet traité par le Docteur Mystique, c'est l'union d'amour. Il l'envisage sous ses deux aspects : actif et passif, qui ne constituent qu'une seule perfection. Il s'adresse d'abord aux âmes contemplatives, mais non pas exclusivement.

Winklhofer A. — Die Gnadenlehre in der Mystik des h. **Joannes vom Kreutz**. — Fribourg, Herder in-8, 168 p.

Aramendia J. — Las oraciones afectivas y los grandes maestros espirituales de nuestro siglo de oro. — MC, 37, 243-252.

Rotter F. — Das Seelenleben in der Gottesliebe. Nach dem « Theotimus » des h. **Franz von Sales**. — Fribourg, Herder, 1935, in-8, XI-225 p.

Cristiani L. — Histoire des premières **Ursulines françaises**. Contribution à l'étude du sentiment religieux en France au XVII[e] s. — Lyon, Jubin, 1935, 396 p.

Henri Cuzin. — Du Christ à la Trinité, d'après l'expérience mystique de **Marie de l'Incarnation**, Ursuline de Tours et de Québec. — Lyon, Librairie du Sacré-Cœur, in-8, 155 p., 18 fr.

Van den Bossche. — **Marie de Sainte-Thérèse** au désert de l'esprit. — VS, 47, 145-165.

Sur la spiritualité d'une Tertiaire Carmélitaine de Malines († 1677) appartenant à l'observance instaurée dans la réforme de Touraine par le V. P. Philippe Thibaut et Jean de Saint-Samson.

Abbiati T. M. — Un illustre oratore e direttore di spiritu del sec. XVIII a Milano : il P. **Giuseppe Quadrupani**. — Extrait de *La Scuola Cattolica*, 1935, 582-599.

Gregorio O. — L'edizione critica delle opere ascetiche di **S. Alfonso M. de Liguori**. — *La Scuola Cattolica*, 64, 189-194.

Héris Ch.-V. — Mère **Louise-Marguerite Claret de la Touche** et la dévotion au Sacré-Cœur. — VS, 47, 266-284.

Brinktrine J. — Zur sogenannte Mysterientheorie, — *Theologie und Glaube*, 1936, 349-351.

Winkler. — Die Mystik der Deutschen Glaubensbewegung und die Mystik des christichen Glaubens. — Bonn, Univ. Buchdruekerei, in-8. 34 p.

FORMES SUCCESSIVES OU PARALLÈLES DES " MÉDITATIONS DE SAINT AUGUSTIN "

L'inconvénient n'importe guère de laisser le grand nom de saint Augustin attaché à un ouvrage spirituel qui prit forme tout d'abord au XI[e] siècle, et dont quelques morceaux seulement procèdent, par voie d'emprunt, des immortelles « Confessions » ou des « Soliloques ». Personne, du reste, n'hésite plus maintenant à reconnaître en Jean de Fécamp l'auteur responsable de ce recueil de prières intimes et diffuses tout ensemble, dans lequel tant de lecteurs, sous le titre de *Meditationes sancti Augustini*, ont trouvé l'expression dont leur âme avait besoin pour s'unir à Dieu (1).

(1) Sans traiter à fond la question de ces *Meditationes*, j'en ai assez parlé en divers endroits des *Auteurs spirituels*, ainsi que de Jean de Fécamp, pour n'avoir pas à revenir aux abords du sujet (voir les tables de ce volume, p. 612 sq. et 615). Le principal argument, développé déjà par Mabillon, se trouve dans la lettre *Dudum quidem*, adressée vers 1063 à l'impératrice Agnès, veuve d'Henri III (cf. *P. L.*, CXLVII, 453 sq.); j'espère pouvoir consacrer bientôt à ce morceau capital une étude complète, dans laquelle un doublet inédit sera mis en valeur. Les Maurirtes ont donné parmi les œuvres de saint Augustin, dans leur *Appendix* du tome VI (*P. L.*, XL, 901 sq.), une édition des *Meditationes*, qui peut suffire pour les références. Les éditions particulières sont innombrables. Dès les commencements de l'imprimerie, le texte avait connu le succès : il était même passé dans les langues vulgaires (cf. *Gesamtkatalog der Wiegendrucke*, III, 1928, pp. 72 sq., 146 sq : n[os] 2863-66, 2868, 2970-76). Sous une forme alors fixée, qui groupait, avec les Méditations, les Soliloques et le Manuel apocryphes, la recension de Sommalius (Douai, 1608) pénétra dans tous les milieux catholiques (cf SOMMERVOGEL, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, VII, 1896, 1381, n° 6, et IX, 1900, 856) et n'a jamais cessé d'être reproduite. Quant à la compilation, c'est assez de rappeler que, réserve faite des neufs premiers chapitres dont l'authenticité n'est pas entièrement garantie, la majorité des autres représente bien un tout,

En revanche, si l'on a consenti à envisager les problèmes sous leur aspect littéraire, des questions difficiles de chronologie — au sens large — se présentent, l'abbé de Fécamp († 1078) ayant pris plaisir à traiter les mêmes sujets par les mêmes moyens et dans les mêmes termes ; on pourrait dire : à pétrir et distribuer sans cesse la même pâte une fois ramassée. Il semble en effet que, dès avant son entrée en charge, qui eut lieu en l'an 1028, il avait réussi à produire l'un des grands ouvrages parallèles qu'il convient de lui restituer.

En tout cela au surplus, la sincérité de l'auteur est manifeste. Il s'agit pour lui de prier de la meilleure manière, celle qui nourrit le cœur, le sien propre et, tout autant, celui des autres. Rien du jeu dans cette publication ou mise au point ; l'artifice, s'il nous est sensible, parce que nous saisissons le retour des thèmes et des mots, ne devait pas exister à ses yeux. Peut-être, s'étant convaincu qu'il avait trouvé du premier coup le véhicule le plus apte, renonça-t-il à chercher autre chose ; l'expérience, ensuite, lui aurait donné raison. Nous ne pouvons qu'admirer pareille fidélité à soi-même. Au demeurant, l'Église donnait l'exemple, qui répète inlassablement les mêmes formules et remplit, en particulier, sa liturgie des cent cinquante psaumes invariables.

Le fait admis, il reste que l'on aimerait entrevoir davantage la genèse ou les dessous de cette littérature qui

à peu près lié par Jean de Fécamp lui-même, à savoir XII-XVII, XVIII-XXV, XXVII-XXXIII, XXXV-XXXVII. D'autre part, celui-ci se trouve être également l'auteur, non pas seulement de plusieurs prières qui font écho d'une manière directe à ces développements, mais, en outre, de deux longs ouvrages parallèles aux mêmes chapitres des *Meditationes*, dans lesquels reparaissent des passages entiers, à peine modifiés : la *Confessio fidei*, publiée sous le nom d'Alcuin (*P. L.*, CI, 1027), la *Confessio theologica* ou tripartite, éditée sous le nom de Jean Cassien en 1539, puis sous celui de saint Augustin en 1573. En reprenant la traduction manuscrite de cette seconde Confession, je tâcherai de démêler les relations des trois principaux écrits. En fait, la matière littéraire est plus vaste encore ; car, sans parler des textes dérivés, très souvent copiés eux aussi, tels les *Suspiria* et les *Supputationes*, il faudrait faire cas de plusieurs traités inédits, qui paraissent devoir être rendus aussi à Jean de Fécamp.

nous parvient en quelque sorte figée. Ainsi rejoindrait-on la vie ardente du moine, d'où le branle a été donné à cette longue suite de textes devenus immobiles, presque ternes. La préface pour l'impératrice Agnès, conservée par bonheur, est traversée d'étranges vibrations qui contrastent fort avec la placidité des morceaux qu'elle recouvre. Dès lors, cependant, les « Méditations » de Jean avaient trouvé leur forme définitive, celle qui a prévalu et que je me suis efforcé de déterminer. Le hasard m'a fait découvrir récemment, dans un recueil italien, agencé vers la fin du XIIIe siècle et, pour le reste, de bien chétive mine (2), une petite portion de ce même ouvrage, encadrée de la manière la plus inattendue dans une lettre d'envoi qui, sans être explicite autant qu'on le voudrait, donne un indéniable accent de vie aux prières qu'elle enserre des deux parts. D'ailleurs, grâce aux bons offices de M. Stephan Hurlbut, il m'avait été possible de distinguer déjà, dans le contexte d'un manuscrit du XIIe siècle conservé à Munich (3), le

(2) Il appartient au fonds de la *Bibliotheca Angelica*, organisée par les Augustins de Rome, et qui subsiste intacte depuis les spoliations : nº *1485* (selon le nouvel arrangement). Après le *Florigerus* bien connu (cf. *Auteurs spirituels*, p. 453, n. 3) et un texte, au moins partiel, du Ps.-Bernard ou Ps.-Anselme auquel on a fait encore crédit récemment (cf. *Revue Bénédictine*, 1936, p. 71 sq.), l'on remarque divers morceaux : entre autres tout d'abord, des poèmes (f. 148 : *Dulcis Ihesu memoria*, *Virgo plorat filium*, *Vulneratus uulneror*) ; puis un premier groupe d'extraits des *Meditationes* (f. 149), que je croirais sans aucun lien avec le suivant : 1º *Ihesu nostra redemtio*... (= Med. XXXV § 1-3), 2º *Tu es domine delectatio rectorum* (= Med. XXXV § 8-9), 3º *Da michi domine donec hiis fragilibus assisto membris* (= Med. XXXVII § 9-13). Ici, nettement distincte (f. 150-150^v^), la lettre inédite est insérée, encadrant les passages des *Meditationes* dont je vais m'occuper. Cinq lettres de saint Bernard prolongent ces textes, et un nouveau cortège d'extraits et prières se présente (ff. 153^v^-154^v^) : *Domine I. Christe pastor bone*... (cf. *Auteurs spirituels*, p. 290), *Domine deus pater redemtor meus misericordia mea salus mea te laudo*..., « *Or. s. Bernardi* » *Transfige dulcissime Ihesu medullas anime mee* (Ps. Bonaventure). On lit ensuite, sous le nom de « *Circumspectiones s. Augustini* », le début du *Proslogion* de saint Anselme : *Eia nunc homuntio fuga paululum* (Méditation XXI de Gerberon), puis (ff. 156-163) une partie des méditations apocryphes de saint Bernard. C'est merveille qu'une perle ait été enchassée et se laisse encore admirer dans ce florilège désordonné.

(3) *Clm. 11352*, deuxième partie (ff. 78^v^-84), après des « *Psalmorum flores* » (*P. L.*, XL, 1135-1138) ; d'autres prières font suite, composant

même groupe de prières, quelque peu élargi, mais pourvu là d'un titre banal : *Oratio de sancta trinitate*. C'est dire qu'une tradition existait bien, à laquelle le nouveau témoin, si imparfait qu'il soit, rend sa réalité.

Puisqu'il ne saurait être question, avant longtemps, de rééditer selon la méthode critique l'ensemble des *Meditationes S. Augustini*, l'occasion est donc excellente d'en faire lire de nouveau, sous la recommandation expresse de l'auteur, quelques pages, particulièrement augustiniennes, qui ont trouvé place au cœur même de la rédaction finale, et dont, par surcroît, l'on atteint aussi plusieurs phrases et même certaines parties considérables dans les deux Confessions de Jean de Fécamp. Toutefois, pour ne pas compliquer trop cet essai d'édition, il est préférable, négligeant ces formes secondaires, de n'y retenir que les trois états du texte, qu'il est permis d'appeler successifs :

J, selon la lettre du manuscrit de la Biblioteca Angelica, qui livre seul la préface et la conclusion personnelles, mais omet, au contraire, tout le passage central inscrit entre crochets (l. 63-99) ainsi que la doxologie (l. 116-124); — la copie est certainement fautive par endroits et peut-être incomplète ; au total pourtant, elle semble digne de foi, quant à la tradition réduite des prières ;

O, c'est-à-dire l'*Oratio de sancta Trinitate* qui a survécu dans ce beau manuscrit d'Offémont, dont l'origine demeure pour moi mystérieuse ; — dans les circonstances, cet exemplaire se trouve être le plus solide appui du texte

une sorte de recueil de dévotion, analogue pour une part à ceux du IX[e] siècle ; l'une, au moins, des prières dans ce même contexte, intitulée pareillement *Oratio de sancta trinitate*, et fort développée (ff. 86-100), est parallèle à la seconde section de la *Confessio theologica : Adesto mihi uerum lumen deus pater omnipotens*... (ce début seulement coïncide avec celui de la première section). Je dois des photographies et divers renseignements à l'obligeance de M. Hurlbut. C'est ce même manuscrit que j'ai employé pour l'édition des *Méditations* de Guigue le Chartreux, qui remplissent en effet la première partie du volume (ff. 1-68). Tel quel, celui-ci provient directement de la bibliothèque des Augustins de Polling, et je ne mettais pas en doute son caractère germaniqne, pour la portion qu'il m'a fallu collationner ; mail il paraîtrait qu'un ex-libris du XV[e] siècle déclare les droits des Célestins de Sainte-Croix sous Offémont, près Soissons. Je dois laisser l'affaire indécise, pour ce qui me concerne.

isolé, et l'édition, comme telle, lui correspond exactement, hors les deux parties de la lettre d'envoi ;

M, qui nous fournit les développements des « Méditations », telles que les livrets du manuscrit de Metz (4) — celui-là même que Mabillon a signalé — nous les proposent ; — il s'agit, dans le cas, des chapitres XXXI-XXXIII de la compilation en quarante-et-un chapitres ; la seule différence notable en regard de la rédaction **O** consiste dans l'insertion, en pleine enclave (après l. 85), d'un morceau qui donne la suite des extraits de saint Augustin, et que je me bornerai à rapporter en note, afin de ne pas changer trop l'aspect de la prière distincte ou primitive.

L'accroissement intérieur est donc facile à saisir, chaque fois, même si c'est à dessein que l'auteur a donné à chacun des états **J** et **O** les limites constatées, alors qu'il eût été libre de proposer tout de suite la forme complète. La matière lui appartenait ; il l'a restreinte ou étendue à son gré, selon les circonstances. Néanmoins, de notre point de vue, il est licite de remarquer la succession des textes, comme s'il s'agissait d'un développement proprement dit, de proche en proche.

Quant au reste, l'appareil critique indiquera les divergences de détail. Les emprunts aux Confessions de saint Augustin et aux invocations d'Alcuin valaient aussi d'être notés exactement ; mais l'on m'excusera de ne pas relever les réminiscences bibliques ou liturgiques, comme on devrait faire sans doute dans une édition régulière (5).

(4) Sur ce précieux manuscrit de Saint-Arnoul, n° *245* de la Bibliothèque de Metz, voir *Auteurs spirituels*..., tables p. 596 (dans la suite des références, lire : 135 n., 159, 169 etc.). Les parties qui correspondent aux chapitres XXXI-XXXIII des *Meditationes* se présentent ff. 25-27 et terminent la dernière partie du premier livret, celle qui est définie en ces termes par le titre du f. 20v : « *Pars tertia ubi mens deuota ad altiorem contemplationis gradum ascendit* » : déclaration fort importante qui traduit les pensées les plus chères à l'auteur.

(5) La plupart des graphies dignes de mémoire seront indiquées. Dans le texte courant, j'ai retenu celles de *OM* ; par suite j'écris *ae* d'ordinaire (pour *e*, constant dans *J*).

Karissimo fratri et patri I. — Benedictus deus qui dat omne bonum.

De te michi bona plurima sunt relata, et spero quod meliora fient, ipso faciente qui saciat in bonis desiderium nostrum[1]*. De quibus gaudeo et gaudebo*[2]*. Et quia credo quod iam docuit te deus quomodo debeas portare thesaurum in uia*[3]*, et qualiter debeas cum fratribus conuersari, et quomodo uirtus boni operis perseuerantia sit, et quomodo, intendens tibi, officio tuo, luctamini, orationi, a cruce, obedientia, paupertate, patientia et humilitate Christi, qui proprio sanguine te redemit*[4]*, et nulla ratione sit tibi, dum uixeris, recedendum, — omni prolixitate uerborum postposita, paternitatem tuam duxi affectuosa prece rogandam, quatenus in seruitio dei fideliter, finaliter perseueres*[5]*, omnibus aliis sollicitudinibus pretermissis, et nullo modo cures corporaliter me uidere; sed lauda omnium creatorem, et ora ut in gloria sua faciat nos uidere.*

Gratia dei tecum amen.

Pauca que scribo uobis de laude dei et oratione legas tecum, quando potes.

*
* *

Te inuoco[6], beata et benedicta et gloriosa [una] trinitas :

4. fieret *sic Cod.* 9. intend(er)es *sic Cod.* 11. et *superest, ni fallor.* 15. preter missis *Cod.*

1. *O inscribit* : Oratio de sancta trinitate beata] o *praem M* et benedicta *om. O* una *om J.*

[1] Cf. Ps. CII, 5 (*re uera e Romano Psalterio*). Qui satiat in bonis desiderium tuum ; *nam Gallicanum pro* satiat *habet* replet.

[2] Cf. Phil. I, 18 : et in hoc gaudeo sed et gaudebo.

[3] *Hic recitat scriptor locum illum praeclarum S. Gregorii Magni de parabola* Mt. XIII, 44, *idest de thesauro abscondito* : « Depraedari ergo desiderat qui thesaurum publice portat in uia » (*cf. Homiliam XI in Evangelia*, § 1 : *P. L.*, LXXV, 1125 A l., 15 sq.).

[4] Cf. Rom. V, 9 (nunc iustificati in sanguine ipsius) ; Col. I, 14 (habemus redemptionem per sanguinem eius) ; Hebr. IX, 12 (per proprium sanguinem introiuit...) ; Apoc. V, 9 (et redemisti nos deo in sanguine tuo).

[5] Cf. Hebr. XII, 7 (in disciplina perseuerate).

[6] *Scriptor certo partem alteram imitatus est precationis illius quam B. Augustinus ad summum deum et patrem direxit, non tamen proprie ad Christianorum trinitatem, in principio Soliloquiorum (lib. I, cap. 1 § 3 : P. L. XXXII, 870 :* « Te inuoco, deus ueritas, in quo et a quo et per quem uera sunt... » *Sed et Alcuinus eiusdem precationis uerbis usus est (cf. inferius), ut Trinitatem confiteretur.*

pater[7] et filius et spiritus sanctus ; deus, dominus, paraclitus ; caritas, gratia, communicatio ; genitor, genitus, regenerans ; uerum lumen, uerum lumen ex lumine, uera illuminatio ; fons, flumen, irrigatio ; ab uno omnia, per unum omnia, in uno omnia ; a quo [omnia], per quem [omnia], in quo omnia ; uiuens uita, uita a uiuente, uiuificator uiuentium ; unus a se, unus ab uno, unus ab ambobus ; on a se, on ab altero, on ab utroque ; uerax pater, ueritas filius, ueritas spiritus sanctus. Vna igitur — pater, logos, paraclitus — essentia, una uirtus, una bonitas.

Deus beatitudo[8], a quo, per quem et in quo beata sunt

2. et (*1º*) om. *OM.* paraclytus *M.* 3. karitas *OM.* commun. gratia *sic J.* regenerans *om. JO* (*an recte ?*) 4. lumen uerum *J.* uerum lumen (2º) *om. JO.* inlumin. *M.* 5. per unum omnia *om. J.* 6. omnia (*bis*) *add. M*; in quo per quem *sic J.* 7. uiuentium uiuific. *J.* 8. on] *omega Graecum exprimunt OM.* 9. ueritas] ueracitas *J, sed et lector codicis M iam saec. XII correxit* ueritatis. 10. paraclytus *M.* 12. beatitudo] *in cod M idem lector in marg. add.* summa et uera. *Hic autem in Maurina recensione Meditationum incipit caput XXXII, sed in uulgatis seu prioribus editionibus paulo inferius tantum, cum uerbis :* Deus uera et summa uita... (13). et *om. J.* beata sunt *etc. usque ad* et in quo (14) *in M suppleuit idem lector.*

[7] *Abhinc usque ad particulae clausulam* (l. 11), *singula membra resumuntur quibus Alcuinus* « *beatam Trinitatem* » *laudauit in sua prece cum tractatu (de eadem re) coniuncta ad Carolum imperatorem* (*P. L., CI, 54 sq.*). *Septendecim autem inuocationes Alcuinus prius composuit* (*ib., 55 B-D*) ; *Iohannes tantum tredecim obtulit ; praecipue post sextam aliam omisit* (« inuisibilis inuisibiliter. uisibilis inuisibiliter, inuisibilis uisibiliter, o beata trinitas » : *quae ultima uerba constanter Alcuinus addidit*), *atque sextum decimum membrum cum septimo decimo coadunauit* (*in Alcuini oratione haec leguntur :* « Vna igitur pater logos paracletusque substantia est, o beata trinitas. Vna essentia, una uirtus, una bonitas, o beata trinitas »). *Insuper Iohannes duas sententias seu declarationes recidit, de tertia inuocatione* (« Caritas deus est... ») *et tertia decima* (« Omne autem on semper in tribus... »).

[8] *In hac altera parte Iohannes, qui octo inuocationes exscripsit, simul eandem precationem Alcuini cum Soliloquiorum* (I, 1 § 3) *precatione coniunxit, sed etiam unam particulam, uidelicet ultimam, suppleuit ; at Alcuinus ipse iam Augustinianam orationem adhibuerat.* (*Alcuinus autem septem membra eiusdem generis* : Deus... Deus..., *recitauit Augustinus uero quadraginta.*) *Vt res clarius eluceant, seriem totam Iohannis explicabo* : 1. Deus beatitudo... (= Solil. 4, Alc. 1) ; 2. Deus uera et summa uita... (= Solil. 3, Alc. 2) ; — 3. Deus bonum et pulchrum... (= Solil. 5, Alc. 3 [*in tribus illis propositionibus, Alcuinus*,

omnia quecumque beata sunt; deus uera et summa uita, a quo, per quem et in quo uiuunt omnia quecumque uere et beate uiuunt; [deus bonum et pulchrum, a quo, per quem et in quo bona et pulchra sunt omnia quecumque bona et pulchra sunt;] deus cuius nos fides excitat, spes erigit, caritas iungit; deus qui peti iubes, et inueniri facis, et pulsantibus aperis; deus a quo auerti cadere est, ad quem conuerti consurgere est, in quo manere consistere est; deus quem nemo amittit nisi deceptus, nemo querit nisi ammonitus, nemo inuenit nisi purgatus; deus quem nosse uiuere est, cui seruire regnare est, quem laudare salus et gaudium animae est: — te labiis et corde omnique qua ualeo uirtute, laudo, benedico atque adoro, tuaeque clementiae et bonitati pro uniuersis beneficiis tuis gratias refero; hymnum gloriae tuae cano: « Sanctus Sanctus Sanctus [Dominus deus sabaot] ».

Te inuoco, o beata trinitas, ut uenias in me et facias templum dignum gloriae tuae.

Rogo patrem per filium, rogo filium per patrem, rogo spiritum sanctum per patrem et filium, ut et omnia uitia elongentur a me et omnes sanctae uirtutes plantentur in me.

Deus immense a quo omnia, per quem omnia, in quo omnia facta sunt, uisibilia et inuisibilia, qui opera tua extra circumdas et intra reples, supra tegis et infra fers, — custodi me,

13. quaecumque] uere *add. M* (*idest* M^2) sunt beata *O.* 14. et (*1°*) *om. J.* 15. deus bonum... pulchra sunt *om. J, sed, ut uidetur, ex oscitantia librarii* deus] summum *add* M^2 *(cf. supra)* pulcrum (pulcra) *sic scribit O.* 16. sunt et pulcra *O.* 17. karitas *OM.* 19. uerti *J.* 22. est *om. J.* 24. qua *om. J.* adque *J.* 26. reffero *O.* ymnum *J.* 27. dominus d. s. *J solus (e glossemate, ut uidetur).* 28. templ. facias *J.* 31. sanctum *om. J.* 33. inmense *OM.* 35. me *om. J.*

quanquam Augustini uerba propriae Trinitati adtribuit, philosophicum seu naturalem ordinem seruauit : in quo et a quo et per quem, *pro quibus Iohannes personarum officia cautius distinxit* : a quo, per quem et in quo]; — 4. Deus cuius nos fides... (= Solil. 13, Alc. 4 : *in utroque scribitur* Deus cui nos); — 5. Deus qui peti... (= *tantum* Alc. 5, *ita* : D. qui petere iubes et inuenire facis *etc.*) ; — 6. Deus a quo auerti... (= *tantum* Solil. 9, *ubi* in quem conuerti resurgere); — 7. Deus quem nemo amittit... (= *tantum* Solil. 11) ; — 8. Deus quem nosse... (*proprium*). *Quapropter prius Iohannes Alcuini recensionem selegit, deinde ex Augustini libris duas particulas adiunxit, sed etiam totam rem suam fecit.*

opus manuum tuarum, in te sperantem, in tua solummodo misericordia confidentem. Custodi me, queso, hic et ubique, nunc et semper, intus et foris, ante et retro, supra et infra et circum circa, ita ut nullus in me pateat locus insidiis inimicorum.

Tu es, deus omnipotens, custos et protector omnium in te sperantium, sine quo nemo est tutus, nemo de periculis liberatus. Tu es deus, et non est alius preter te, neque in caelo sursum neque in terra deorsum : qui facis magna et mirabilia et inscrutabilia, quorum non est numerus.

Te decet laus, te decet hymnus; tibi omnes angeli, tibi caeli et uniuersae potestates hymnos dicunt et laudes indesinenter concinunt, utpote creatori creatura, domino serui, regi milites. Te sanctam et indiuiduam trinitatem omnis creatura magnificat, omnis spiritus laudat.

Tibi sancti et humiles corde, tibi spiritus et animae iustorum, tibi omnes superni ciues et cuncti beatorum spiritum ordines, gloriam et honorem suppliciter adorantes, concinunt sine fine.

Laudant te, domine, illi superni ciues magnifice et mirabiliter. Laudet te homo, magna portio creaturae tuae [9]. Sed [et] ego peccator, homuntio, desiderio magno laudare te cupio, amare te opto, amore precipuo.

Deus meus, uita mea, fortitudo et laudatio mea, dignare me laudare te. Da mihi lumen in corde, uerbum in ore, ut cor meum meditetur gloriam tuam et lingua mea tota die cantet laudes tuas.

[Sed quia non est pulchra laus in ore peccatoris, et quia uir pollutus labiis ego sum, munda, obsecro, os meum ab omni in-

36. solumm. in tua *J.* 39. in me *om. J.* 46. Te decet *etc. : hic Maurini editores nouum caput, idest XXXIII, notauerunt (cf. inferius* 51). ymnus *M.* 48. ut pote *O.* 49. *Hic uero caput in uetustis libris indicatur.* 56. porcio *O.* set *J.* et *om. J, atque O sup. lin. addit.* 57. te cupio laud. *J.* 59. fortitudo] mea *add. O.* 61. cantet tota die *J.*

[9] *Quae sententia praeclarum illum locum s. Augustini Confessionum quodam modo iterat* : « Et laudare te uult homo, aliqua portio creaturae tuae... Et tamen laudare te uult homo, aliqua portio creaturae tuae » (*l. I, 1 § 1, idest continuo post initium*).

quinamento[10]. Sanctifica me, sanctificator omnipotens, interius et exterius[11], et fac me dignum laudibus tuis. Suscipe benigne et acceptabiliter de manu cordis, de mentis amore, suscipe sacrificium labiorum meorum. Fiat acceptabile in conspectu tuo et ascendat ad te in odorem suauitatis.

Memoria tua sancta et dulcedo tua beatissima possideat totam animam meam atque in inuisibilium amorem rapiat eam. Transeat de uisibilibus ad inuisibilia, de terrenis ad celestia, de temporalibus ad aeterna; pertranseat et uideat uisionem mirabilem.

O aeterna ueritas et uera caritas et cara aeternitas, tu es deus meus; tibi suspiro nocte ac die[12], tibi inhio, tibi intendo, ad te peruenire desidero. Qui nouit te nouit ueritatem, nouit aeternitatem[13]. Tu, ueritas, super omnia presides : quam uidebimus[14] sicuti es, cum pertransierit haec uita ceca et mortalis in qua dicitur nobis : Vbi est deus tuus?

Et ego dico[15] : Deus meus, ubi es? Ecce ubi es, ecce ubi

63. *Quae tota pars, uncis distincta, usque ad l. 99 recensione J omittitur.* pulcra *O.* 67. de amore mentis *corr. M*². 68. Suspice... *sic OM magnam distinctionem indicant.* 69. odore *M* (*corr. M*² *ut uidetur*). 71. amorem] tuum *add. M* (*quod librarius alter postea expunxit*). 75. karitas *O.* 76. die] hodie *prius O.* 81. deus meus dico *O* (*re uera* dico *in margine additum fuit, ut uidetur*). ecce ubi es? *sic O* (2°).

[10] *Cf. in precatione* « Summe sacerdos » (*quae uerus fetus est Johannis nostri*) *eandem uerborum coniunctionem* : ... ueni in cor meum et munda me ab omni inquinamento carnis et spiritus (*in sylloge dicta « Auteurs spirituels », p. 123, l. 125*).

[11] *Pariter in illa precatione haec continuo leguntur* : Intra in animam meam. Sana et sanctifica me interius et exterius; *nam Iohanni semper repetita placent.*

[12] *Celebris sententia est Augustinianarum Confessionum* (*l. VII, 10 § 16*) : « O aeterna ueritas... suspiro die ac nocte ».

[13] *Denuo s. Augustinus ibidem, sed superius,* ita : « Qui nouit ueritatem nouit eam — *idest* « lucem incommutabilem » *ex eis quae in oratione praesunt* — et qui nouit eam nouit aeternitatem : caritas nouit eam. O aeterna ueritas... ».

[14] *Quae sequuntur ex alio loco Confessionum desumpta sunt* (*l. XIII, 13 § 14 in fine*) : « Quae est illa speciei lux, cum uidebimus eum sicuti est et transierint lacrimae, quae mihi factae sunt panis die ac nocte, dum dicitur mihi cotidie : Vbi est deus tuus ? ».

[15] *Tota sententia in altero capite s. Augustini sequitur* (*14 § 15*) : « Et ego dico d. m. ubi es, ecce ubi es. Respiro... uel potius sentit adhuc se esse abyssum ». *Tum maiorem partem eiusdem capitis longa recensio M etiam producit* (*cf. alteram seriem animaduersionum*).

es. Respiro in te paululum, cum effundo super me animam meam in uoce exultationis et confessionis, soni festiuitatem celebrantis ; et adhuc tristis est, quia relabitur, et fit abyssus, uel quin potius sentit se adhuc esse abyssum.

O beatae nimium illae caelorum uirtutes quae te laudare possunt sancte et purissime cum dulcedine nimia et ineffabili exultatione. Inde laudant unde gaudent, quia semper uident unde gaudere ualeant et laudare.

Nos uero, mole carnis pressi, et procul a uultu tuo in hac

85. pocius *sic OM.* abyssum] *Hic precatio recensionis O Augustinianum locum (de quo cf. alteram seriem) relinquit ; sed longior recensio, idest M, ex eisdem prosequitur (inter uncos discrepantias uel additamenta disposui) :*

« Dicit ei fides mea, quam accendisti in nocte ante pedes meos : « QVARE TRISTIS ES ANIMA MEA ET QVARE CONTVRBAS ME ? SPERA IN DEO. « Lucerna pedibus [meis] uerbum eis. Spera et perseuera, donec « transeat nox, mater iniquorum, donec transeat ira domini, cuius « [fuimus aliquando] filii, — fuimus [enim] aliquando tenebrae, — « [donec transeant istae penitus] quarum residua adhuc trahimus « in corpore, propter peccatum mortuo, donec aspiret dies et re- « moueantur umbrae. Spera in domino ; mane adstabo et contem- « plabor, semper[que] confitebor [ei]. Mane adstabo et uidebo « salutare uultus mei, deum meum, qui uiuificabit mortalia corpora « nostra propter spiritum qui habitat in nobis, † ut iam simus lux, « dum adhuc spe salui facti sumus et filii lucis et filii diei, non noc- « tis neque tenebrarum. »

[Fuimus aliquando tenebrae, nunc autem lux in te, deus noster, et tamen adhuc per fidem, necdum per speciem ; spes quae uidetur non est spes.]

« Laudent te, [domine, illi] populi angelorum tuorum [inmor- « tales, et glorificent] nomen tuum [supercaelestes uirtutes quae] « non habent opus [legere scripturam hanc nostram] et cognoscere « te [sanctam et indiuiduam trinitatem]. Vident enim faciem tuam « semper, et ibi legunt sine syllabis temporum quid uelit aeterna « uoluntas tua. Legunt, eligunt et diligunt. Semper legunt, et num- « quam preterit quod legunt. Eligendo et diligendo legunt ipsam in- « commutabilitatem consilii tui. Non clauditur codex eorum nec « plicatur liber eorum, quia tu ipse illis hoc est, et es in aeter- « num ».

In qua recensione prius recitatur altera maiorque pars capitis XIV seu § 15 in libro XIII (tantum sententia quaedam omittitur l. 11, pro cruce) : deinde, interpositis paucis (ll. 14-16), Iohannes noster alia coniunxit e § 18 capitis XV de angelicis perfectisque laudibus. L. 25 M immerito plicabitur *tradit.*

peregrinatione positi, atque per mundanas uarietates distenti, digne laudare nequimus. Per fidem enim ambulamus, necdum per speciem ; illi uero angelici spiritus, per speciem, non per fidem. Haec enim causa facit ut multo aliter laudemus quam illi.

Sed, licet diuersis modis laudes dicamus, tu tamen unus es, deus, creator omnium, cui sacrificium laudis in caelo et in terra offertur. Peruenturi tamen sumus misericordia tua ad eorum consortium, cum quibus te semper uidebimus et sine fine laudabimus.]

Tribue, domine, ut, donec in hoc fragili corpore positus sum, laudet te cor meum, laudet te lingua mea, et omnia ossa mea dicant : Domine, quis similis tui ?

Tu es deus omnipotens, quem trinum in personis et unum in substantia deitatis colimus et adoramus : patrem ingenitum, de patre unigenitum, de utroque procedentem et in utroque permanentem spiritum sanctum, sanctam et indiuiduam trinitatem, unum deum omnipotentem qui, cum non essemus, potenter fecisti nos et, cum perditi fuissemus culpa nostra, pietate et bonitate tua mirabiliter recuperasti nos. Ne sinas nos esse, obsecro, ingratos tantis beneficiis et indignos tam multis miserationibus.

Te deprecor, supplico et rogo : auge fidem, auge spem, auge caritatem [16]. Fac nos per gratiam tuam semper et in fide stabiles et in opere efficaces, ut per fidem rectam et condigna fidei opera ad uitam, te miserante, perueniamus aeternam [ut, ibi uidentes gloriam tuam sicuti est, adoremus maiestatem tuam et dicamus pariter, quos dignos feceris uidere inmensam pulchritudinem tuam : Gloria patri qui fecit nos ; gloria filio

92. laudare] te *coaequalis lector in O suppleuit.* nec dum *sic OM.* 94. aliter] *in O lector idem, ut uidetur,* minus *supra lineam inscripsit,* aliter *expuncto.* 100. *Nunc denuo recensio J cum ceteris consentit, usque ad l. 115.* 102. dicent *J.* tui] tibi *O.*
105. de patre] filium *praem. J.* de utroque] ab. utr. *J atque* spiritum sanctum *hic praem* (*cf. inferius*) 106. permanentem] manentem *J, qui deinde* sp. s. *om.* 112. suplico *O.* 115. fidei *om. J.* 116. *pro clausula, post* aeternam, *J tantum haec addit* : qui uiuis et regnas deus in secula sęculorum amen (*cf. l. 124*). 118. pulcrit: *OM.*

[16] *Quae sententia prius in Soliloquiis Augustini inuenitur : I, 1 § 5 (P. L., XXXII, 872) :* « Auge in me fidem, auge... », *deinde in precatione Alcuini ad trinitatem* (*P. L., CI, 56 B*) : « Auge in nobis fidem auge... o beata trinitas ».

qui redemit nos, gloria spiritui sancto qui sanctificauit nos; gloria summae et indiuiduae trinitati, cuius opera inseparabilia sunt, cuius imperium sine fine manet. Te decet laus, te decet hymnus; tibi debetur omnis honor, tibi benedictio et claritas, tibi gratiarum actio, tibi honor, uirtus et fortitudo deo nostro in saecula saeculorum amen].

*
* *

Insuper rogo ut numquam stes securus; nec cogites : Ita faciam; sed semper expecta diem domini, sicut dicit auctor[17] :

« *Omnem crede diem tibi diluxisse supremum* »;
item[18] :
« *Qui non est hodie cras minus aptus erit* ».

Ideoque non cesses orare, et te properare et mundare, te accusare, et deum laudare, quia dies domini appropinquat.

*
* *

L'on profane peut-être un beau texte de prière comme celui-ci, en l'étudiant avec un parti-pris de curiosité; cet examen, bon gré mal gré, le détourne de son but, purement spirituel. Ainsi présenté, implacablement, sous sa triple forme, il prend l'air d'une formule à rallonge; bien plus, d'un plagiat délibéré, quand, près de lui, sont mises au jour les phrases grandioses ou profondes de saint Augustin, liées à un tout autre contexte, qu'il dissimule et parfois travestit, et même celles d'Alcuin émanant d'une conscience plus semblable. Pour lui rendre sa pleine vérité, et rentrer en même temps dans les intentions de son auteur, il faut songer, selon les termes employés dans la rubrique du livret de Metz, que cet « acte » d'hommage envers la Trinité invisible est conçu comme l'expression la plus parfaite que la créature rachetée puisse donner de ses sentiments ici-bas, en attendant d'entrer dans le concert

122 ymnus *M.* honor] *cum uox eadem inferius praebeatur, lector quidam in M locum erasit atque superscripsit* gloria, *immo in margine* sapientia *proposuit.* 125. cogitas *J* (*cf.* non cesses *l. 131*). 128. suppremum *J.*

[17] Horatii *Ep. 1.4.13.*
[18] Ovidii *Remedia Amoris 94* (*sed et cf.* Petroni *Satyr. XLV. 3*).

angélique où retentit la louange éternelle. Tout le mouvement, en effet, de ses parties va dans ce sens, jusqu'au terme, fort net ; l'on ne peut s'y tromper. Il est, d'un bout à l'autre, un chant d'expectative, dont la contre-partie se poursuit dans le monde céleste. En composant et proposant ce qui peut paraître une rhapsodie, l'abbé Jean entendait particulièrement proclamer, en vrai moine, que les hommes n'ont d'autre affaire, durant leur état passager, que celle de rendre à Dieu un culte sans partage. Aussi bien, s'il l'a récrit à diverses reprises, c'est précisément parce qu'il lui donnait une valeur unique d'exemple.

De son extrême attachement à ce propos, nous avons d'autres preuves dans les deux Confessions, presque oubliées l'une et l'autre. A force, probablement, de le répéter dans l'intime ou de le recopier à l'usage de ses correspondants et disciples, sa mémoire en était tellement imprégnée qu'il ne résistait pas au plaisir d'en insérer des parties en des compositions élaborées, faites pour d'autres desseins. Si l'on remarque, en outre, que la Confession tripartite remonte telle quelle, selon la plus grande vraisemblance, aux années du priorat (1017-1028), ce serait donc dès le début de sa carrière littéraire que Jean de Fécamp avait arrêté les termes de sa prière préférée (1).

Il est bien osé, sans doute, de violer le secret d'un écrivain, et l'on court le risque, dans cette tentative, de commettre de graves méprises. Mais, sans préjuger des intentions et mobiles cachés, nous avons le droit de discuter la teneur des textes précis et, d'ailleurs, imprimés, destinés à la lecture, voire à la prière.

(1) On lit en effet dans un passage de la seconde partie (chap. 19), dont tout le mouvement est admirable, ces lignes, décisives pour l'historien : « Praesta domine ut famulum tuum *abbatem meum et omnes seniores fratresque meos* sincera et humili caritate semper diligam, malis et peccatis atque aduersitatibus eorum ex corde condoleam, bonis et uirtutibus atque profectibus eorum ex corde congaudeam, amori tuo numquam aliquid praeponam, sed te in omnibus et super omnia diligam » (éd. de Wurzbourg, 1581, f. 22v). En s'exprimant ainsi, l'auteur déclarait et sa jeunesse et la fonction difficile dont il était chargé ; l'abbé fondateur de Fécamp, Guillaume de Saint-Bénigne († 1 janvier 1031), ne consentit à résigner qu'en 1028 ; jusque-là, il gouvernait le monastère par les services d'un homme de confiance. Pour le reste, ce même morceau fait écho nettement, en deux endroits, à la Règle même de saint Benoît.

En parcourant tout d'abord d'un œil attentif la *Confessio theologica* divisée en trois parties, j'ai noté, selon ces mêmes parties (2), diverses phrases qui ne diffèrent en rien, le plus souvent, de la rédaction présentée plus haut. Pour faire ressortir les coïncidences, il suffit d'employer l'italique et d'indiquer une référence. Des deux parts, l'auteur, en tant qu'auteur, ne fait que se répéter ; la preuve est si manifeste de ces récurrences ou reprises qu'il est superflu d'insister ; tout commentaire ajouterait peu de chose à l'exactitude du rapprochement.

1. *Te labiis et corde* et *omni qua ualeo uirtute laudo, benedico atque adoro* (I. 1, p. 2a). — Gratias ago *labiis et corde et omni qua ualeo uirtute* (II. 12, p. 18a). — Obsecro et suppliciter rogo iterum iterumque *omni qua ualeo uirtute* (III. 40, p. 62b). — Cf. l. 23 sq.

2. Credo igitur te toto corde, summa trinitas... et ore te confiteor, patrem et filium et spiritum sanctum : *patrem ingenitum, de patre unigenitum, de utroque procedentem et in utroque permanentem spiritum sanctum*... (I. 12, p. 8b sq.). — Cf. l. 104 sq.

3. ... deus *qui* per Iesum Christum filium tuum dominum nostrum, et *cum non essemus, potenter fecisti nos, et cum perditi fuissemus culpa nostra, pietate* ac *bonitate tua mirabiliter recuperasti nos*, gratias ago pietati et bonitate tuae (II. 4, p. 13b). — Cf. l. 107 sq.

4. Rogo te... *ne sinas nos esse indignos* tantis *miserationibus* (II. 12, p. 18b). — Sed rogo, clementissime, *ne sinas* me *esse ingratum tantis beneficiis et indignum tam multis miserationibus* (II. 16, p. 19b). — Cf. l. 109 sq.

5. *Fac* me *per gratiam tuam semper et in fide stabilem et in opere efficacem* (II. 18, p. 21b). — Cf. l. 113 sq. (3).

6. Indue me... hanc triplicem totius fortitudinis loricam *ante et retro, supra et infra, intus et foris, et circum circa, ut nullus*

(2) Je cite les chapitres et pages de l'édition de Wurzbourg, faute d'un autre texte.

(3) La source immédiate est une ancienne formule de la liturgie, encore en usage (cf. MURATORI, *Romana Liturgia Vetus*, II, 1748, 37 et 252).

in me pateat locus insidiis inimicorum (II. 20, p. 23). — Cf. l. 38 sq. (4).

7. ... te laudantes et benedicentes, *tibi inhiantes* et *suspirantes*, te esurientes et sitientes (**II. 20**, p. 23b). — Cf. l. 76.

8. *Sed quia non est pulchra laus in ore peccatoris et quia uir pollutus labiis ego sum, munda*, rogo, *os meum ab omni* reatu, *et sanctifica, sanctificator omnipotens,* labia mea, abluens ea caelesti rore benedictionis tuae, atque *fac me dignum laudibus tuis* (**II. 21**, p. 24a). — Cf. l. 63 sq.

9. *Deus meus, uita mea,* dulcis cibus cordis mei, *dignare me laudare te. Da mihi lumen in corde, uerbum in ore, ut cor meum meditetur* eloquia tua, *et lingua mea cantet gloriam tuam* (**II. 21**, p. 24a). — Cf. l. 61 sq.

10. O *domine, tribue* mihi *ut laudet te cor meum* et *lingua mea, et omnia ossa mea dicant : « Domine quis similis tui ? »* (**III. 6**, p. 34a). — Cf. l. 100 sq.

11. *O aeterna ueritas et uera caritas et cara aeternitas, tu es deus meus ; tibi suspiro die ac nocte. Qui nouit te nouit ueritatem, nouit aeternitatem. Tu, ueritas, super omnia praesides, quam uidebimus sicuti es, cum transierint* lacrimae quae nobis factae sunt panis die ac nocte, dum *dicitur nobis cotidie : Vbi est deus tuus ? Et ego dico : Deus meus, ubi es ? Ecce ubi es. Respiro in te paululum, cum effundo super me animam meam in uoce exultationis et confessionis, soni festiuitatem celebrantis. Et adhuc tristis est, quia relabitur, et fit abyssus, uel quin potius sentit adhuc esse se abyssum* (**III. 19**, p. 46a). — Cf. l. 75 sq. (5).

Sans qu'on puisse lui donner une date absolument précise, la *Confessio fidei* imprimée sous le nom d'Alcuin,

(4) On lit encore à la fin de la troisième partie de la même Confession : « ... da mihi, rogo, supplici tuo, bona tua quae tibi placent... *ut nullus in me pateat locus insidiis inimicorum* » (ch. 38, p. 61b).

(5) Dans la *Confessio theologica*, le texte se poursuit encore comme dans le chapitre XXXIII des Méditations : *Dicit ei fides mea... Spes autem quae uidetur non est spes* (l. 1-16 du texte donné ci-dessus en note), et d'autres extraits, beaucoup plus abondants, du même contexte des Confessions interviennent, parmi lesquels on retrouve encore (III, 23, p. 48a) la fin du morceau propre aux Méditations : *Laudent te domine* (l. 17-26). Toute cette matière augustinienne remplit les chapitres 19-26 de la troisième partie (pp. 46-50).

doit avoir été composée et publiée au milieu du XIIe siècle; toute la quatrième partie (6) réflète les sentiments d'un homme d'église, attaché à la plus ferme tradition, et que les nouvelles théories de Bérenger concernant l'Eucharistie horrifiaient. Selon la même méthode que tout à l'heure, les correspondances littéraires, ou plutôt textuelles, sont mises en évidence et rapportées à l'édition de la prière (7). La relation n'est pas moins certaine; on en saisit même davantage l'étroitesse, puisque ce ne sont plus seulement deux écrits qui se trouvent placés en parallèle, mais bien trois, desquels on montre le faisceau, sans compter les *Meditationes* qui marquent le terme final. Incidemment, j'espère avoir établi que la *Confessio fidei* appartient, sans conteste possible désormais, à Jean de Fécamp.

1. Verum *quia non est pulchra laus in ore peccatoris* et fides sine condignis operibus non laudatur, *rogo patrem per filium, rogo filium per patrem, rogo spiritum sanctum per patrem et filium, ut et omnia uitia elongentur a me et omnes sanctae uirtutes plantentur in me*, qualenus *acceptabile fiat sacrificium* laudis fidei meae, deus meus, *et ascendat ad te in odore suauitatis* (I. 2 : *P. L.*, CI, 1029 D). — Cf. l. 30 sq. et 63 sq. (8).

2. Quis similis tui, domine... *qui facis magna et mirabilia et inscrutabilia, quorum non est numerus ?* (I. 5 : *ib.*, 1031 A). — Cf. l. 44 (9).

3. Tu es iure colendus..., domine deus noster, *qui, cum non essemus, potenter fecisti nos et, cum perditi fuissemus culpa nostra, pietate et bonitate tua mirabiliter recuperasti nos*. Vnde confiteor tibi... (I. 5 : *ib.*, 1031 B-C). — Cf. l. 107 (10).

4. ... semper doce me per gratiam tuam qualiter in te irreprehensibiliter sit credendum, ut te *unum* deum essentialiter sapiam

(6) *P. L.*, CI, 1085-1098.

(7) Les références sont prises dans le texte imprimé par Migne, *Patr. Lat.*, CI, 1027 sqq.

(8) Pour la première phrase, voir l'extrait n° 8 de la *Confessio theologica.*

(9) De nouveau, dans le l. IV § 6, on lit, à propos de l'Eucharistie : « Deus est *qui facit magna et mirabilia et inscrutabilia, quorum non est numerus.* Ne uelis, quaeso, hoc ratione indagare » (*ib.*, 1090 C).

(10) Voir, dans la précédente série, le n° 3, exactement parallèle. Le même contexte reparaît l. IV § 11 (1094 A).

et incomprehensibiliter *trinum* personaliter capiam : *patrem ingenitum, de patre unigenitum, de utroque procedentem et in utroque permanentem spiritum sanctum* (I. 16 : *ib.*, 1038 C). — Cf. l. 103 (11).

5. Hanc fidem de te, per te, in te confiteor, o *beata et benedicta et gloriosa trinitas*, o uera et summa et sempiterna unitas ; *pater et filius et spiritus sanctus; deus, dominus, paracletus; caritas, gratia, communicatio; uerum lumen, uerum lumen ex lumine, uera illuminatio; uiuens uita, uita a uiuente, uiuificator uiuentium; fons, flumen, irrigatio; unus a se,* <*unus ab uno*>, *unus ab ambobus; ab uno omnia, par unum omnia, in uno omnia* : idest a se pater, ab altero filius, ab utroque spiritus sanctus (a patre et filio) ; *on a se, on ab altero, on ab utroque* : omne autem on semper in tribus et omne on aequaliter in singulis ; *uerax* genitor, *ueritas* genitus, *ueritas* et procedens ; *una uirtus*, aequalis maiestas, par gloria, *una* eademque *essentia* (I. 26 : *ib.*, 1044 C-D). — Cf. l. 1 sq, (12).

6 *Deus* uera et infinita *beatitudo, a quo* et *per quem et in quo beato sunt omnia quaecumque* uere *beata sunt ; deus uera et summa uita, a quo* et *per quem et in quo uiuunt omnia quaecumque uere* summeque *uiuunt ; deus bonum et pulchrum, a quo, per quem et in quo bona et pulchra sunt omnia quaecumque uere bona et pulchra sunt ;* deus supra quem nihil, extra quem nihil, sine quo nihil ; deus sub quo totum, cum quo totum, in quo totum ; deus a quo omnia, per quem omnia, in quo omnia ; *deus cuius fides nos excitat, spes erigit, caritas iungit* ; *deus qui petere iubes et inuenire facis et pulsantibus aperis* ; *deus a quo auerti cadere est*, in *quem conuerti* resurgere *est, in quo manere consistere est ; deus quem* nescire mori est, *nosse uiuere est,* spernere perire est, *cui seruire regnare est :* deus cuius pietatis ope et bene seruit subiectus

(11) Semblablement ci-dessus, n° 2.

(12) Pour la comparaison de ce passage avec le texte d'Alcuin, voir les notes afférentes à l'édition. Si la *Confessio Fidei* se présente correctement, telle que nous la devons à Chifflet, sa rédaction omet cinq des termes ou invocations alignées par Alcuin (à savoir 4, 5, 7, 10, 16 : cf. *P. L.*, CI, 55 B-D). Au total néanmoins, cette série est plus proche, à sa façon, de la série alcuinienne que notre prière typique, depuis l'amorce : *Hanc fidem in te, per te, de te confiteor...* (*ib.*, 55 A). Mais, d'autre part, certains détails indiquent clairement leur connexion, par exemple l'emploi du terme préliminaire, propre à l'une et à l'autre : *beata et benedicta et gloriosa trinitas*, et l'omission de la formule « *inuisibilis...* ». On explique donc parfaitement tant les divergences que les ressemblances, en reconnaissant que Jean de Fécamp savait par cœur le morceau d'Alcuin et qu'il l'a repris deux fois à sa guise, non sans y laisser sa marque propre.

et bene dominatur praelatus et ideo sine te neuter eorum recto incedit ordine ; deus inuisibilis et immense, ineffabilis et aeterne... (I. 28 : *ib.*, 1045 C-D). — Cf. l. 12 sq. (13).

7. Hanc (trinitatem) *labiis* confiteor, hanc *omni qua ualeo uirtute* colo et *laudo,* magnifico, inuoco, *benedico,* oro *atque adoro* (III. 22 : *ib.*, 1070 B). — Cf. l. 24 (14).

8. *Fac* me *per gratiam tuam semper et in fide stabilem et in opere efficacem*, ut fidem tuam quam lingua mea loquitur... uita piis actibus bonisque moribus fateatur... (IV. 9 : *ib.*, 1093 B). — In eius (Filii) nomine tuam misericordiam rogo, *fac* me *per* spiritum sanctum *tuum et in fide stabilem et in opere* perseueranter *efficacem* (IV. 10 : 1093 D). — *Fac* me, deus meus quaeso, *semper et in fide stabilem et in opere efficacem*, in bonis perseuerantem, non a delictis irreuocabilem (IV. 14 : 1096 A). — Cf. l. 113 sq. (15).

*
* *

Si, par ce surplus de remarques minutieuses, même fastidieuses, qui révèlent les habitudes d'un écrivain sans amour-propre, l'on craignait de porter atteinte à ses vrais mérites, il n'y aurait qu'à relire la brève lettre d'envoi et le codicille correspondant. En regard des redites, quoi de plus franc et de plus spontané ? Ce sont proprement des traits de feu, qui, partis du cœur, devaient atteindre de même

(13) Sur cette nouvelle série de douze membres, l'on doit porter, en regard des textes sous-jacents, le même jugement que sur la précédente, quoique le cas soit un peu plus compliqué. Jean de Fécamp dépend, de part et d'autre, des Soliloques authentiques de saint Augustin (*P. L.*, XXXII, 870) et des invocations trinitaires d'Alcuin (*P. L.*, CI, 55 D sq.), comme j'ai tâché déjà de le faire voir dans les notes littéraires ; mais, dans les deux cas, il se comporte librement et quelque peu différemment, tout en laissant percevoir nettement sa touche personnelle. La série de la ***Confessio Fidei*** comprend bien les sept mêmes articles d'Alcuin, toutefois dans un autre ordre, moins fidèle au type que l'ordre observé dans notre prière jusqu'au cinquième ; des Soliloques, un seul terme est retenu, d'ailleurs modifié (le n° 7 de la série = SOLIL. 9 = n° 9 de la prière). Quatre sont propres (n°s 6 et 10-12), parmi lesquels un seulement (n° 10) rejoint la prière (n° 8 de celle-ci), plus développé en effet. L'auteur reste donc fidèle à son propos, mais ne redoute pas de le varier à son gré, dans un contexte où il a les coudées plus franches. Bref, il n'y a rien en tout cela qui contredise vraiment soit la fixité relative de la prière soit même sa précédence.

(14) Voir le n° 1 de l'autre série.

(15) Voir de même n° 5.

celui qu'ils visaient, pour l'en pénétrer. En quelques phrases denses, tous les sommets de la vie spirituelle sont touchés, toutes les attitudes rappelées, que le chrétien doit prendre en présence de Dieu et dans l'attente de sa manifestation plénière. La prière, celle qui comporte surtout la louange, est bien l'occupation principale de l'âme ; mais elle ne suppose pas moins l'application au devoir journalier, la pratique des vertus évangéliques, la ressemblance intime avec le Christ souffrant, l'exercice de la pénitence en outre. Et cette fidélité doit être constante, bien plus, craintive, le bonheur n'étant promis qu'au terme de ces sacrifices supportés joyeusement ; jusque-là, rien n'est assuré.

Or, cette exhortation pressante, presque violente, et qui semblerait venir d'un homme à jamais détaché de l'humain, l'on peut admirer qu'elle s'achève, tout en annonçant avec insistance « le jour du Seigneur », avec des citations d'Horace et d'Ovide. Le sérieux de la vie spirituelle et ses exigences ne s'opposent donc pas exclusivement, chez cet ascète contemplatif, à l'héritage de l'antiquité profane. Aussi bien, relisons la devise initiale, qui, conformément à l'usage, avait pour rôle de donner le ton du discours : *Benedictus Deus qui dat omne bonum !* Belle maxime pour des êtres consacrés, et qui avaient tout abandonné, pour tout retrouver, selon le paradoxe de l'Évangile.

Cette lettre fut écrite expressément pour un autre abbé, que l'auteur pouvait traiter d'égal à égal, et même conseiller. De plus, on induit justement que les deux amis n'avaient plus de chances de se revoir ici-bas, et demeuraient sans doute loin l'un de l'autre (16). D'autre part, l'adresse est probablement incomplète ; mais, s'il en est ainsi, je suis tenté de croire qu'il lui manque fort peu de chose. Le moyen le plus simple de l'expliquer, telle que la rédaction

(16) « Nullo modo *cures* corporaliter me uidere » (l. 15 de la lettre d'envoi) ; ce qu'il faudrait entendre avec cette nuance : « ne te chagrine pas, si nous n'avons plus jamais l'occasion — comme il est probable — de nous rencontrer ». — On sait pourtant, par une des rares lettres de Jean de Fécamp qui nous aient été conservées, qu'il fit le voyage d'Italie au temps du pape Léon IX (peut-être en 1048), non pas d'ailleurs sans mésaventures (cf. *P. L.*, CXLIII, 198 B-C).

nous en est livrée dans le manuscrit de l'Angelica, serait d'admettre que le destinataire était un autre Jean (17), à savoir l'abbé de Fruttuaria en Piémont, dit l'Homme de Dieu (18). Celui-ci devait avoir à peu près le même âge que son ancien condisciple. Tous deux en effet avaient été élevés par le Bienheureux Guillaume de Volpiano, et de même choisis pour gouverner ses monastères de prédilection. Or, l'abbatiat de « l'Homme de Dieu » paraît avoir coïncidé avec la première moitié du XII[e] siècle (v. 1004-1050). Peut-être ne se tromperait-on pas beaucoup en proposant, à titre d'exemple, l'année 1030 comme un bon point de repère, pour fixer à peu près la date de la lettre et de son envoi.

André WILMART, OSB.

(17) Ainsi un second *I* serait simplement tombé. Ou bien l'on peut, à a rigueur, supposer que la rédaction sommaire, mais complète, qui nous est parvenue devrait être lue : *I(ohanni)* ; en ce cas, c'est donc le nom du destinataire qui serait inscrit, et je n'aurais même plus à proposer comme une hypothèse la mention de l'abbé de Fruttuaria. De toute façon, l'identité de l'auteur est hors de cause.

(18) Voir *Auteurs spirituels*, p. 69 sq.

DE LA SPIRITUALITÉ DE SAINT FRANÇOIS DE SALES

Nous avions déjà sur saint François de Sales directeur d'âmes, une bonne et belle étude de M. Francis Vincent. M. Michael Muller, professeur à Bamberg, vient d'écrire récemment un livre, que M. Peyrarche, agrégé de l'Université, a traduit de l'allemand. Pour caractériser l'ouvrage (1), il suffira de rappeler son titre : *La joie dans l'amour de Dieu*, et la division de ses deux cents pages en quatre parties : *Fondements théologiques de l'idéal de vie salésien, Deux traits fondamentaux de la spiritualité salésienne, L'amour centre et règle de la vie morale et religieuse, Amour et ascèse.* Ces quelques mots suffisent pour révéler l'accent du livre. L'ordonnance pourrait être meilleure, le plan adopté entraîne forcément quelques répétitions, puis l'érudition de l'auteur l'entraîne. Il a une riche culture et une curiosité ardente : il s'est promené à loisir à travers les livres du passé, et il se préoccupe fort des choses du présent. Les souvenirs de ses lectures et les impressions laissées par le spectacle contemporain font irruption dans son livre, en flots drus et parfois encombrants. Par là beaucoup de problèmes sont touchés, et d'ordre assez divers. Je les laisse tous, pour me borner au principal des intentions de l'auteur. Sur celles-ci, nul ne saurait se méprendre. M. Muller s'en explique dans un avant-propos fort net. Il a voulu aider à la rénovation religieuse de son pays, protester et réagir contre ceux qui font de la morale une simple théorie du péché, et de la vie spirituelle un pur moralisme ; par l'exemple glorieux de François de Sales, il a prétendu montrer que « l'amour de Dieu est le soleil qui éclaire l'éthique et l'ascèse ».

Il réserve à un prochain volume d'exposer quelle est « la morale pratique qui découle de l'idéal salésien ». Il est permis de regretter ce délai et ce partage. Presque à toutes les pages du volume que nous avons entre les mains, le problème de « la morale pratique » est déjà engagé. M. Muller y a multiplié les citations de la *Vie dévote* et de la correspondance du Christ; et toutes intéressent la conduite

(1) *La joie dans l'amour de Dieu*, Paris, Fernand Aubier, 1935. In-12, 252 p. Prix : 15 fr.

de l'âme chrétienne. Mais ne chicanons point là-dessus, et examinons la thèse essentielle qui y est soutenue.

***

D'après le docte professeur de Bamberg, la primauté de l'amour divin se serait obscurcie dans l'Eglise, une fois passée la période patristique. Et ce serait le noble privilège de saint François de Sales d'avoir rejoint l'antiquité chrétienne, en rompant délibérément avec les leçons pessimistes de la scolastique du Moyen-Age trop étroitement liée à l'éthique d'Aristote. Au seizième siècle, les souffles de la Renaissance changent l'orientation des esprits : Platon prévaut et les Pères de l'Eglise sont retrouvés. Ceci est déjà visible dans l'humaniste espagnol Vivès ; c'est plus évident encore en saint François de Sales. Plus de mentalité « juridico-pénale » qui règle la formule des rapports avec Dieu ; plus de « représentation pessimiste de l'Ancien Testament » qui plane comme « une ombre sur la vie religieuse ». L'évêque de Genève croit à l'amour de Dieu, il fait confiance à l'homme. L'allopathie cède la place à l'homéopathie. Le concept de lutte s'estompe. Il n'est plus question que d'attirances. Celles de Dieu, bien suprême, sont souveraines ; celles de beaucoup de biens humains sont légitimes. La vie chrétienne sur la terre doit être une joie, dont le parfait épanouissement sera le Paradis. L'amour de Dieu, abstraction faite de la chute du premier homme, explique l'Incarnation et tout le plan divin. Il doit régenter toute la morale ; il n'est pas seulement le terme, il est le moyen de la perfectlon (2).

Sans rien gauchir, ont peut, je crois, réduire à cette brève esquisse les idées dominantes de M. le professeur Michael Muller, sur le problème de la spiritualité de saint François de Sales.

Tout cela est-il bien fondé? Avant que de répondre nettement à la question ainsi posée, précisons quelques menus détails.

A en croire M. Muller, saint Thomas diffère de saint François de Sales sur la cause propre de l'amour, et il a de la dévotion une notion étroite que l'évêque de Genève a dû « élargir ». Saint Thomas fait dépendre l'amour de la « ressemblance », saint François de Sales de la « convenance » et de la « proportion », en quoi il dérive de l'humaniste espagnol Louis Vivès. Saint Thomas, quand il analyse la dévotion, l'embranche sur la notion de la justice due à un maître, saint François de Sales sur l'amour dû à un père (3).

Les textes ici doivent décider. Ils sont fort clairs, ce me semble.

(2) *La joie dans l'amour*, p. 20, 47, 49, 54, 56, 58, 59, 61, 63, 68, 105. 127, 178, 195, 215.

(3) *Op. cit.*, 115-129.

Cum cuique bonum sit, dit saint Thomas, *id. quod sibi connaturale et proportionatum est* — remarquer ces deux adjectifs — *amoris causam necesse est ipsum bonum esse* (1ª 2ªe, q. 27, a. 1); *Omnis motus ad aliquid. vel quies in aliquo, ex aliqua connaturalitate vel coaptatione procedit* (*Ibid.*. q. 27, a. 4). De Vivès non plus il ne semble pas que M. Muller ait rapporté exactement la doctrine. Le célèbre humaniste de Valence définit l'amour : *appetitus fruendi bono, id est se illi adjungendi*; et parmi les causes de cette tendance à la jouissance par l'union, il signale les bienfaits reçus, la parenté, la ressemblance spécifique, la conformité de pensée ou de constitution physique, la familiarité des rapports, etc.

M. Muller ne paraît pas plus heureux, quand il affirme la différence de la dévotion selon saint François de Sales. S. Thomas dit : *Devotio est actus voluntatis promptae et paratae ad facienda quaecumque ad Dei servitium et famulatum spectant* (2ª, 2ªe, q., 82, a. 1); et d'après lui la dévotion procède « *principaliter ex consideratione divinae bonitatis* (*Ibid.*, q. 82, a. 3). Et voici les propres paroles de l'évêque de Genève dès le premier chapitre de son livre à sa cousine Mme de Charmoisy : L'amour de Dieu « en tant qu'il nous donne la force de bien faire s'appelle charité, et en tant qu'il nous fait opérer soigneusement, fréquemment et promptement, alors il s'appelle dévotion ». Et encore : « La dévotion n'est autre chose qu'une agilité et vivacité spirituelle, par le moyen de laquelle la charité fait ses actions en nous, ou nous par elle, promptement et affectionnément ». Et dans une lettre à la présidente Brulart : « La vertu de dévotion n'est autre chose qu'une générale inclination et promptitude de l'esprit à faire ce qu'il connaît être agréable à Dieu » (*Lettres*, II, 346). Tout long commentaire est superflu. Les deux docteurs sont d'accord ; tous deux terminent la dévotion à l'action bonne, tout deux lui assignent pour origins l'amour de Dieu.

M. Muller assure que saint François de Sales « élimine complètement » de la dévotion l'idée du domaine de Dieu. Cette « élimination complète est-elle possible? En droit, non, puisque nulle action bonne ne saurait se concevoir qui ne soit service de Dieu. En fait, et dans la doctrine de saint François de Sales, non encore; puisque l'orbite assignée par lui à la dévotion est celle du bon plaisir de Dieu.

La création, racine du domaine de Dieu sur nous, est une opération, non seulement de puissance, mais de paternité amoureuse. Il faut raisonner de cette paternité, comme saint Thomas fait de la paternité humaine (2ª 2ªe, q. 101, a. 3, 4). Dieu n'est à notre égard *principium essendi et gubernationis* que parce qu'il nous a aimés avant même que nous fussions. Dès lors, reconnaître notre indépendance à l'égard de notre maître importe forcément que nous lui

offrions le respect, l'honneur, la gratitude et le retour qu'un fils doit à son père. Dans l'ordre des concepts, les deux attitudes sont séparables, elles ne le sont point dans la réalité de la vie chrétienne. Chez toute âme en état de grâce, l'humilité est infuse comme la charité. Si l'humilité nous incline devant la volonté de notre Maître, la charité nous pousse à accomplir la volonté de notre Père. Et c'est pourquoi, dans la dévotion salésienne, le service de Dieu est forcément inclus; comme dans la dévotion thomiste est forcément inclus l'amour de Dieu, celui-ci étant le principal du service que nous devons.

L'opposition des formules que M. Muller souligne n'est donc qu'apparente. L'évêque de Genève n'avait point à « élargir » celle du Docteur angélique. En rattachant la dévotion à la vertu de religion, et la vertu de religion à la justice, saint Thomas n'oublie pas, il ne peut oublier, que les actes de toutes les vertus morales ne sont que la variété des moyens par lesquels nous prouvons à Dieu la sincérité de notre amour, en quoi se résume toute la loi de notre service. Bien mieux, il note avec raison que la charité est « la forme de toutes les vertus », parce qu'elle en ordonne les actes à la fin dernière (2^{a} 2^{ae}, q. 23, a. 8 ; *Quaest. disp. De caritate,* a. 3). Aussi bien que personne, M. Muller sait comment cette même doctrine est développée et expliquée par saint François de Sales, dans tout le livre XIe du *Traité de l'amour de Dieu.*

Et ceci nous ramène à l'examen de la thèse générale qui domine tout le livre du professeur de Bamberg.

Il est très vrai, et M. Muller a eu raison d'y insister, François de Sales a un cœur singulièrement affectueux ; il est affable, doux, compatissant, bienveillant ; le miel coule de ses lèvres comme de sa plume. Il aime les hommes, il aime Dieu, avec une flamme et une bonne grâce sans pareille. De lui on peut dire ce qu'il a remarqué des parfums, à savoir qu'il tire de sa suavité toute sa force. Peut-être, en toute l'histoire de l'Eglise, n'y eut-il jamais un évêque, un père spirituel aussi tendre et aussi séduisant que lui. Pour reprendre le titre même du livre de M. Muller, il a vécu toute la vie dans la joie, haute et coûteuse de l'amour de Dieu ; et il a entraîné autour de lui les âmes par le chemin où il marchait lui-même.

Mais ces formules, toutes vraies et authentiques, ne doivent point nous donner le change sur le saint et sur sa direction. Ni à lui-même ni aux autres il n'était douillet. Sa vie et ses écrits en témoignent avec une concordance parfaite.

Pour lui-même, allons droit au fond du problème, il goûtait les privations, les humiliations, les injures, les calomnies, les mauvais procédés. Au milieu des traverses imprévues qui déconcertent si fort les hommes, il marchait imperturbable et souriant. A tenir une autre

attitude, il eût pensé tourner le dos à Jésus-Christ et manquer à Dieu. Lorsqu'on lui demandait laquelle il préférait des huit béatitudes, sans hésiter, il répondait : la huitième, *Beati qui persecutionem patientur propter justitiam*. Parmi les livres spirituels, il prisait fort le *Combat* de Scupoli ; au point, comme il le mandait à Mme de Chantal, de le porter constamment sur lui, pour en relever à son gré quelques passages à la rencontre (*Lettres*, III, 304, 358). Volontiers, il rappelait le mot que Tauler avoit appris d'un villageois : « C'est là où je me suis laissé moi-même, que j'ai trouvé Dieu ; et où je me suis trouvé moi-même, c'est là que j'ai perdu Dieu » (Camus, *Esprit du Bx François de Sales*, éd. Depery, II, 2, 17). Quand il considère la vertu infinie du sang rédempteur, il incline à croire au salut du plus grand nombre des chrétiens (Camus, *Esprit...*, I, 162). Avec les pécheurs, et les négligents et les tièdes, il n'enfle pas la voix, il ne fronce pas le sourcil. Il excelle à représenter les limites des forces humaines (*Lettres*, II, 204, 205, 339 ; 349 ; III, 29, 167) ; et que l'amour-propre ne meurt qu'avec nous (*Lettres*, IX, 272). Combien de fois il prêche la nécessité d'une patience paisible avec soi-même (*Lettres*, IV, 2, 21, 22, 27, 75, 106, 236), comme avec le prochain fâcheux et le démon tentateur. Il dit qu'il faut servir Dieu sur terre « à l'humaine », en attendant de le faire « à l'angélique » durant l'éternité (*Lettres*, II, 167). Mais sa finesse psychologique, sa miséricorde et sa douceur ne dégénèrent jamais en faiblesse. A tous les pèlerins du Paradis qu'il rencontre sur sa route, il est prompt et infatigable à démontrer le devoir quotidien et même le devoir difficile (*Lettres*, IV, 107, 121, 137, 150, 164, 176, 279, 293. 338, 376, etc.).

Certes, il aime à dire : « Rien par force, tout par amour » ; M. Muller ne se trompe pas en le rappelant. Il dit aussi : « en sa galère royale, Notre-Seigneur ne veut que des forçats volontaires (Camus, *Esprit...* II, 258 ; III, 35). Mais cette comparaison même rappelle les mots de l'Evangile, *laborantes in remigando*, et la dure besogne du rameur. L'amour que le saint inculque est un amour « crucifiant » (*Ibid.*, III, 182) ; il met le point essentiel de la charité « sur la préférence de Dieu et de sa volonté à toutes choses » (*Ibid.*, III, 55). Il note que l'humilité, inconnue aux païens, est propre du christianisme (*Ibid.*, II, 288) et que l'humilité et la charité sont les « maîtresses cordes » de notre âme vibrant sous les doigts du Saint-Esprit (*Lettres*, III, 263) ; il calcule les degrés d'humilité sur la perfection avec laquelle nous acceptons les humiliations (Camus, *Esprit...*, II, 208). Il observe que « la fête de la purification n'a point d'octave, parce qu'elle doit durer toute notre vie » (*Ibid.*, II, 234). A tous il prêche les basses et communes vertus qui sanctifient le train ordinaire de la vie : patience, support du prochain, bonne humeur dans les contrariétés imprévues, fidélité aux devoirs d'état

et aux exercices de piété quotidiens (*Lettres*, 333, 349 ; III, 29 ; IX, 7-8, 29, 54, 122, 157, etc.). Avec quelle vaillance il exhorte les personnes du monde à se détacher du monde et à se moquer des mondains, tout en gardant à leur dévotion sa bonne grâce (*Lettres*, III, 165 ; IV, 135, 203, 339, etc.); On ferait tout un traité sur les tentations, rien qu'avec les conseils qu'il adresse à la baronne de Chantal sur la conduite à tenir en face des « fanfares » et « tintamarres » du diable (*Lettres*, II, 287, 355 ; III, 6, 20, 75, 89, 99, 113, 200, 301, 306, etc.). Sa plume est inépuisable quand il s'agit de recommander l'amour des croix quotidiennes (*Lettres*, II, 369, 394 ; III, 89, 99, 167, 156, 186, 252, 294 ; IV, 203. 298, etc.), et l'amour des abjections, particulièrement celles qui nous reviennent de nos fautes persistantes, encore qu'il faille détester l'offense que ces fautes font à Dieu (*Lettres*, III, 167 ; IV, 120).

Aussi bien, tout le christianisme pratique est là : « s'apprivoiser », par amour pour Dieu, avec les choses pénibles, « comme si nous devions vivre toujours ensemble » (*Lettres*, III, 6). Aucun docteur spirituel ne l'a oublié, de saint Paul à don Bosco. Aussi fort que n'importe qui, l'évêque de Genève répète cette leçon ; comme saint Paul, il assure qu'il ne « sait d'autre chanson » que celle de la Croix *Lettres*, III, 298). Entendez à quel viril courage il exhorte Mme de Chantal :

Ma très chère Mère et toute chère fille, quand sera-ce que tout morts devant Dieu, nous revivrons à cette vie nouvelle en laquelle nous ne voudrons plus rien faire, ains laisserons vouloir à Dieu tout ce qu'il nous faudra faire, et laisserons agir sa volonté vivante sur la nôtre toute morte ? (4).

Et à Mme de la Fléchère, demeurée veuve dans le monde :

Un cœur qui estime et aime grandement Notre-Seigneur crucifié, aime sa mort, ses peines, ses tourments, ses crachats, ses vitupères, ses disettes, ses faims, ses soifs, ses ignominies. Et quand il lui en arrive quelque participation, il jubile d'aise et les embrasse amoureusement (5).

Au surplus, à quoi bon citer des lettres particulières ? Ne sait-on pas comment le saint Docteur a terminé son beau *Traité de l'amour de Dieu* ?

Théotime, écrit-il au dernier feuillet, le mont Calvaire est le mont

(4) *Lettres*, IV, 160-161.
(5) *Lettres*, IV, 233.

des amants. Tout l'amour qui ne prend son origine de l'impression du Sauveur est frivole et périlleux. Malheureuse est la mort sans l'amour du Sauveur; malheureux est l'amour sans la mort du Sauveur. L'amour et la mort sont tellement mêlés ensemble en la passion du Sauveur, qu'on ne peut avoir l'un sans l'autre. Sur le Calvaire, on ne peut avoir la vie sans l'amour ni l'amour sans la mort du Rédempteur. Mais hors de là, tout est mort éternelle ou amour éternel; et toute la sagesse chrétienne consiste à bien choisir... Ou aimer ou mourir, mourir et aimer. Mourir à tout autre amour pour vivre à celui de Jésus...

Voilà par quel rude chemin le saint évêque marchait lui-même et entraînait ses dévots, vers le Paradis.

Camus qui l'a beaucoup fréquenté, n'a pas manqué de marquer ce trait, en portraiturant sa dévotion.

Quoiqu'il fût d'un naturel extrêmement doux et compatissant, a écrit l'évêque de Belley, si est-ce que cette douceur était accompagnée de beaucoup de vigueur et de force; en cela semblable à l'acier qui est d'autant plus fort que le fer que sa trempe est plus douce et pliable. Et un témoignage de la force de son esprit est qu'il n'aimait pas les âmes molles et trop tendres sur elles-mêmes, combattant cette tendreté à outrance en tous ses écrits, principalement en ses épîtres. Or il faisait grande différence entre la faiblesse ou infirmité et la tendreté. Car la faiblesse nous est naturelle et inséparable de notre misère qui est, dit le texte saint, environnée d'infirmité; c'est pourquoi il était si compatissant aux pauvres pécheurs, principalement à ceux qui tombaient par surprise et fragilité humaine, sans grande malice. Mais à ceux qui étaient trop tendres pour eux-mêmes il était sévère et rude, et les relevait souvent avec un dur carrosse, et un mors comme à pas d'âne (*Esprit*..., III, 383).

A force de répeter que saint François de Sales conduisait les âmes par l'amour, et que dans ses écrits l'amour réglait l'ascèse, et qu'il conseillait à tous de vivre joyeux, et que la sombre austérité du Moyen-Age lui était étrangère, M. Muller, sans le vouloir, n'aura-t-il pas induit ses lecteurs à croire que le saint directeur menait ses pénitents par des chemins ensoleillés et fleuris, fort loin des rudes sentiers tracés par d'autres maîtres spirituels? L'inconvénient est à redouter sûrement. Et c'est pourquoi, dans les pages qui précèdent, j'ai accumulé les détails, afin de montrer que la morale du saint évêque de Genève est celle de l'ascèse la plus traditionne'le.

Peut-être même convient-il d'y insister encore, en prenant les choses d'un autre biais.

Au cours de son onvrage, M. le professeur Muller incrimine de pessimisme l'*Imitation de Jésus-Christ*, le *Combat spirituel*, les

Exercices spirituels; la piété de ces livres fameux lui paraît fort éloignée de la piété salésienne (6).

Camus, qui a tant connu saint François de Sales, est ici un témoin qu'il faut écouter et croire. Il atteste que l'évêque de Genève mettait à part trois écrits spirituels : l'*Art de servir Dieu* du franciscain espagnol *Alphonse de Madrid*, l'*Imitation de Jésus-Christ*, le *Combat spirituel* (*Esprit*..., II, 18). Du premier, tout en le louant fort, le saint disait qu'il était trop spéculatif, et pas assez clair; de quoi d'ailleurs Camus ne convenait guère. Du second, il notait qu'il fallait le lire avec révérence. comme l'Evangile, et encore selon la méthode du jésuite flamand Sommalius. Quant au troisième, c'était son cher livre, il le lisait sans cesse et le conseillait à tous, même à sainte Jeanne de Chantal.

Et Camus note, dans un autre endroit, en parlant de son saint ami et maître et de sa prédilection pour le *Combat spirituel* :

Il a commencé de si bonne heure à se ranger sous la pédagogie de ce livre, à l'esprit duquel il s'est tellement réglé, et a si fort, non seulement assujetti, mais transformé le sien, que je puis assurer, par l'attention de plusieurs années que j'ai apportée à la lecture tant de ce livre que des écrits de notre bienheureux Père, que c'est le même trait, et que notre bienheureux a écrit peu de choses dont je ne trouvasse aussitôt la semence et le pepin dans quelque endroit de ce *Combat* (*Esprit*..., III, 127).

Camus préférait de beaucoup l'*Imitation* au *Combat*, et il le dit un jour à l'évêque de Genève. Celui-ci, après avoir observé que les comparaisons étaient odieuses et que les beautés, quoique diverses, ne cessent pas d'être belles, « conclut par ce saint mot, que, pour bien faire, il fallait lire l'un et ne pas omettre l'autre; qu'ils sont si brefs tous deux que leur lecture ne peut nous mettre en grands frais. Il prisait fort le livre de l'*Imitation* pour l'oraison et la contemplation, comme fort sententieux; mais il estimait beaucoup le *Combat* pour le regard de la vie active et pratique » (*Ibid.*, III, 128).

Ces pages de l'évêque de Belley nous paraissent décisives dans la question posée, et conclure contre le docte professeur de Bamberg. L'inconfusible optimiste qu'était François de Sales n'a point aperçu le pessimisme dont le *Combat* et l'*Imitation* seraient la source empoisonnée. Ce sera sans doute parce que, à l'égal de Laurent Scupoli et de Thomas a Kempis, il prêchait très haut, afin de mieux assurer la fuite de tout péché, la détestation des maximes et de l'esprit du monde, et même — la *Vie dévote* en fait foi en plusieurs chapitres — cette généreuse privation des créatures dangereuses ou simplement

(6) *Op. cit.*, 54, 56, 59, 63-64, 178.

superflues, auxquelles se complaisent si éperdument les enfants du siècle pour le plus grand dommage de leurs âmes.

Dans la deuxième partie de son livre qu'il intitule *Amour et ascèse*, M. Muller oppose saint Ignace de Loyola et saint François de Sales. Ignace est un soldat, il commande et il contraint; François est un gentilhomme et il gagne par persuasion. Ce dyptique risque fort d'être irréel. Sans vouloir pointiller, on peut dire que le fils des Loyola était d'aussi bonne maison que le fils des Sales. Et en outre, si Ignace avait compris à la courte manière d'un adjudant l'exercice de l'autorité, il n'eût pas été le manieur d'hommes qui a fait l'admiration de tous ceux qui l'approchèrent. M. Muller n'a pas assez étudié la vie du fondateur de la Compagnie de Jésus et il a résumé sa psychologie dans une formule trop brève. Cet homme indomptable avait un cœur plein de tendresse; ce soldat, prêt à mourir plutôt que de se rendre, a versé, après sa conversion, plus de larmes amoureuses que François de Sales. Certes, il était d'un tempérament autrement passionné et d'une âme plus complexe que l'évêque de Genève. Mais cette différence n'empêchait nullement les deux saints de se rejoindre, dans une intelligence supérieure de la religion chrétienne, de ses exigences essentielles, de son premier commandement, des graves leçons de l'Evangile et du rôle unique de Jésus-Christ dans la sanctification des âmes. On aurait bien étonné Ignace de Loyola, si on lui eût reproché que son ascèse excluait l'amour : n'a-t-il pas dressé ses retraitants aux offrandes héroïques et pures dans les *Exercices*? On aurait bien étonné François de Sales, si on lui eût remontré que son amour excluait l'ascèse : n'a-t-il pas défini les monastères eux-mêmes « l'académie de la correction exacte où chaque âme doit apprendre à se laisser traiter, raboter et polir, afin qu'étant bien lissée et explanée elle puisse être jointe, unie et collée plus justement à la volonté de Dieu? » (*Lettres*, IX, 12). Le fondateur de la Compagnie de Jésus et le fondateur de la Visitation ont été deux grands sanctificateurs des âmes, leur vie durant, et ils ne cessent de l'être à travers les siècles, parce que leurs écrits comme leur bouche, répètent l'Evangile éternel et irremplaçable, en inculquant à tous l'amour de Dieu le plus ardent et le plus pur poussé jusqu'au plus complet oubli et mépris de soi.

Si la doctrine augustinienne des deux cités est plus fortement rappelée dans quelques pages des *Exercices spirituels*, elle n'est pas absente du livre de la *Vie dévote*. Ce n'est rien exagérer que de dire : jamais saint François de Sales n'a désappris la spiritualité qu'il apprit des jésuites à Paris et à Padoue; en passant par son génie d'artiste, son âme harmonieuse et sa plume de charmant écrivain, les formules ignatiennes on pu perdre de leur rugueuse écorce, elles n'ont point perdu la fermeté qu'elles tiennent de l'Evangile même.

* * *

Et c'est par là que je terminerai mes remarques. M. Muller en est sûrement d'accord avec moi, il n'appartient à personne de changer le programme tracé par Jésus-Christ ni de supprimer la triple concupiscence qui travaille le cœur des hommes. Quelques-uns ignorent le mal et, selon l'expression dont on use communément, n'ont point péché en Adam ; la foule sent en ses membres, pour parler le langage de saint Paul, une loi qui répugne à la loi de Dieu. Le Christ a dit : « Si quelqu'un veut venir après moi, qu'il se renonce lui-même, prenne la croix et me suive », précisément parce que, en notre nature corrompue, l'amour-propre s'oppose à l'amour de Dieu qui est le suprême commandement et l'abrégé de la loi.

Assurément la joie d'aimer Dieu est grande, c'est la plus grande des joies que le cœur de l'homme puisse ressentir ici-bas. Notre esprit le comprend, géométriquement si je puis dire, quand il s'arrête à mesurer l'infinité de Dieu. Nous sommes tout saisis, lorsque nous contemplons les merveilles opérées dans la vie des saints par l'amour de Dieu. Notre âme s'émeut et palpite, à lire par exemple le *Fiat voluntas tua* commenté par sainte Thérèse, la *Vive flamme d'amour*, de saint Jean de la Croix, ou même telles pages de l'*Imitation* sur l'amour de Dieu (l. II, ch. 7, 8), et sur les admirables effets de cet amour divin. Mais cette joie transportante n'est connue que des âmes droites, nobles, vaillantes, à qui la terre n'est rien. Et c'est à multiplier dans l'Église de son temps de telles âmes, qu'ont tendu tous les efforts du saint évêque de Genève. En quoi il est le frère des saints apôtres de tous les siècles. Aucun d'eux n'a jamais trahi les consignes sacrées du Maître ; chacun les a redites avec son tempérament, mais tous les ont redites.

Paul Dudon.

LA DOCTRINE SPIRITUELLE DE DOM INNOCENT LE MASSON

Un chartreux nous a laissé de Dom Le Masson le portrait suivant :

C'était un génie de premier ordre, capable de tout et à qui tout ne sembloit pas suffire encore. Il vouloit non seulement tout voir par lui-même, mais tout faire. Dans les deux derniers mois de sa vie, ses jambes s'étant entamées et l'ayant réduit à garder la la chaise, il écrivoit ou dictoit sans cesse. Sa plume fertile, exercée aux affaires et qui n'en négligeoit aucune, trouvoit le temps de composer volume sur volume, sur la piété, les matières théologiques ou l'histoire de son Ordre. Si cet homme eût été ailleurs qu'aux Chartreux, par exemple s'il eût été jésuite, sa passion pour les lettres auroit eu alors tout son essor, et il seroit devenu un des plus célèbres écrivains du siècle de Louis XIV. Ce monarque qui se connoissoit si bien en hommes et étoit si attentil pour tous les genres de mérites qui enrichissoient son royaume, avoit coutume de dire : « J'ai trois têtes dans le Dauphiné », parlant du cardinal Le Camus (qu'il n'aimoit pourtant pas), évêque de Grenoble, d'un Bérulle président, et du Général des Chartreux.

Ces lignes sont d'un Beaucousin, un homonyme — peut-être un parent — du célèbre directeur de Berulle (1). La part faite à l'exagération, il reste que Dom Innocent Le Masson fut en son temps un personnage considérable (1 bis). L'estime qu'avait pour lui le Roi Soleil nous est confirmée par le Père de la Chaise (2). D'autre part nous le

(1) Nous citons d'après la copie, conservée aux Archives de la Grande Chartreuse, d'un Manuscrit de la Bibliothèque Nationale : Fonds francais, n° 8810 (Beaucousin), t. 9 : « Noyonnais célèbres », 5, fol. 990. Beaucousin n'a pas connu Dom Le Masson : les lignes ci-dessus se trouvent dans ses papiers sous la rubrique « Anecdotes que je tiens de Dom Lenfant, natif de Lyon, prieur du Mont Regnault, visiteur, ancien procureur de la Grande Chartreuse ».

(1 *bis*) « L'un des hommes les plus considérables de son temps », n'hésite pas à dire Mgr Isoard, dans la Préface de la récente réédition de la *Vie de Mgr d'Arenthon d'Alex*, par l'abbé GONTHIER, Annecy, 1895.

(2) Voici en quels termes. C'est dans une réponse du P. de la Chaise à une lettre de Dom Innocent du 4 février 1703. « Mon Révérend Père, Le Roy à qui j'ai cru devsir rendre compte de la dernière lettre dont vous

voyons en correspondance avec le Père Gonzalès, général des Jésuites, avec Tronson, avec Mabillon, avec Bossuet, qui fait mention dans sa *Relation sur le Quiétisme* du « docte et pieux général des Chartreux » (3), et auquel Dom Innocent envoie une participation aux mérites de l'Ordre (4). Il en envoie une également à Madame de Maintenon, qui la lui avait demandée. Très lié avec l'Evêque de Grenoble, Etienne Le Camus, il contribue par ses instances auprès d'Innocent XI à le faire promouvoir au cardinalat (5). Enfin et surtout, ami intime du saint évêque de Genève, Mgr d'Aranthon d'Alex, il sera un jour son biographe, et s'attirera, par la publication de la *Vie de Messire Jean d'Aranthon d'Alex, Evêque et Prince de Genève* (6), que suivront les *Eclaircissements sur la Vie de Messire Jean d'Aranthon*... etc... (7), mainte réplique aigre-douce de la part

m'avez honoré en fut extrêmement touché et en fut de plus en plus confirmé dans la résolution où il estoit de remédier promptement au mal dans tout ce qui pouvoit dépendre de luy (il s'agit du Jansénisme)... Je ne puis assez vous dire, lui redit-il en terminant, combien sa Majesté approuve et loue votre zèle qu'elle soutiendra toujours par le sien » (Bibl. de Grenoble, ms. nº 633, p. 159). La lettre qui provoqua cette réponse est une des dernières qu'ait écrites Dom Le Masson. Elle fut rendue publique après sa mort.

(3) Relation sur le Quiétismé, VI, 19.

(4) La lettre d'affiliation de Bossuet à l'Ordre des Chartreux est datée du 14 août 1698. Elle a été publiée dans le *Bulletin d'Histoire ecclésiastique des diocèses de Gap et de Valence,* mars-avril 1890. Le même privilège fut concédé aux sœurs et aux neveux du prélat par une lettre de participation du 15 août 1698.

(5) C'est Legendre, secrétaire de Mgr de Harlai, qui nous l'apprend : « Il y avait longtemps que les Chartreux de Rome, chez qui le Pape alloit souvent, le sollicitoient vivement en faveur de M. Le Camus, évêque de Grenoble, *excités qu'ils y étoient par leur Général, ami intime de l'évêque* ». Mémoires de l'abbé Legendre, p. 71, cités par Ch. Bellet, *Histoire du Cardinal Le Camus*, Paris, Picard, 1896, p. 248.

(6) *La Vie de Messire Jean d'Aranthon d'Alex, évêque et prince de Genève*, Lyon, Comba, 1697, in-8º, 592 pages. C'est cette première édition que nous citons, à moins d'indication contraire. La seconde, « revue et beaucoup augmentée, et particulièrement de quelques pièces originales, utiles et curieuses concernant le Quiétisme » est de 1699. La *Vie de Messire Jean d'Aranthon* a été rééditée à deux reprises dans le cours du XIXᵉ siècle : en 1834, à Clermont-Ferrand, chez Thibaud-Landriot (2 vol. in-12), et en 1895, à Annecy, par l'abbé Gonthier, aumônier des Hospices d'Annecy (in-8º, 470 p.

(7) *Eclaircissemens sur la Vie de Messire Jean d'Aranthon d'Alex... avec de nouvelles preuves de la vérité de son zèle contre le Jansénisme et le Quiétisme.* Chambéry, Gorrin, 1699. Certains exemplaires des *Eclaircissemens* ont 104 pages, d'autres 225, d'autres 382. Ces derniers contiennent une traduction en français de l'*Enchiridion*, et le texte latin de la lettre de Dom

tant des Jansénistes que des Quiétistes. Dom Le Masson n'est pas un inconnu pour ceux qui s'intéressent à l'histoire des deux célèbres erreurs, de la seconde surtout. C'est dans la *Vie de Messire Jean d'Aranthon* qu'a puisé l'agent de Bossuet à Rome, Phélipeaux, quand il a rédigé en 1732 sa *Relation de l'origine du progrès et de la condamnation du Quiétisme en France.* La critique contemporaine, il est vrai, ne s'est guère occupée de Dom Le Masson. Brémond le range parmi les « adversaires » dans son *Apologie pour Fénelon.* Par ailleurs, il a raconté avec sa verve habituelle dans *L'Abbé Tempête,* et en prenant, cette fois, parti pour notre auteur, l'un des épisodes les plus animés de la vie de Dom Le Masson : sa polémique avec le fougueux Abbé de Rancé (8). Mais en dehors de ces deux récentes mentions, on ne trouve guère sur Dom Le Masson qu'une modeste esquisse biographique datant de 1909 (9).

Les Chartreux, en revanche, lui vouent un culte de vénération bien légitime. Ils voient en lui l'homme qui a empêché l'Ordre entier de donner contre le double écueil du Jansénisme et du Quiétisme. Ses ouvrages sont encore en usage pour la formation des Novices, et l'on peut dire que son influence continue de se faire sentir jusqu'à ce jour sur l'esprit et le gouvernement de l'institut.

On se propose dans les pages qui vont suivre d'analyser la doctrine spirituelle de Dom le Masson, d'en déterminer les tendances maîtresses et les traits caractéristiques, en indiquant chemin faisant, et dans la mesure du possible, les sources auxquelles il l'a puisée. Pour plus de clarté, nous esquisserons d'abord brièvement la vie de notre auteur.

Gerberon « *Senior Seniori* » (dont nous parlerons plus loin) avec sa réfutation, phrase par phrase, en langue vulgaire.

(8) *L'Abbé Tempête.* Ch. VII : « A l'assaut de la Grande Chartreuse », p. 186 sq.

(9) « *Dom Innocent le Masson, 51e Ministre Général de l'Ordre des Chartreux* (1627-1703) », par l'abbé GALLOIS. L'abbé Gallois était Noyonnais, comme Dom Le Masson. Il est mort en 1929, après avoir été longtemps curé d'Elincourt-Sainte-Marguerite (Oise). Sur le numéro d'ordre à assigner à Dom Le Masson dans la liste des Généraux, il règne un certain flottement. Pour Morozzo (*Theatrum chronologicum Sacri Cartusiensis Ordinis,* Turin, 1681), il serait seulement le 49e; mais Morozzo omet Pierre II (1236-1242) et Pierre III de Montignac (1273-1277) respectivement les 12e et 18e Ministres Généraux. Dom Boutrais qui les mentionne (dans *la Grande Chartreuse par un Chartreux,* p. 453) n'assigne cependant à Dom Le Masson que le 50e rang. Le décalage provient de ce qu'un des premiers prieurs de la Grande Chartreuse, Jacques de Vevey, exerça à deux reprises les fonctions de Général, en 1330 et de 1338 à 1341. Le 51e *Généralat* est donc bien celui de Dom Le Masson.

*
* *

Dom Innocent Le Masson est né à Noyon en 1627. Entré très jeune à la Chartreuse du Mont-Renaud, toute voisine de sa ville natale, il ne tarda pas à y être promu aux fonctions de Vicaire, de Maître des Novices, enfin de Prieur de la Communauté. Chargé en outre de faire le cours de théologie morale aux jeunes Pères, il rédigea, en 1662, une *Theologia moralis practica per tabulas distincta et exposita.* Ce fut là sans doute son premier ouvrage (10), que suivirent bientôt plusieurs petits traités de spiritualité : des *Instructions spirituelles*, des *Sujets de méditation... sur la Vocation*, des *Lettres spirituelles*, etc... qu'il devait plus tard réunir pour en faire le tome second d'une *Introduction à la Vie Intérieure et parfaite* (11). Entre temps il avait été institué co-visiteur de la province de Picardie. Le 20 octobre 1675, il était élevé à la charge suprême de l'Ordre. Il allait y déployer, vingt-huit années durant, la plus prodigieuse activité. « Il est fort affairé présentement, écrit un de ses moines de la Grande Chartreuse quelques jours après son installation, mais il depesche beaucoup les affaires, car, l'ordinaire dernier, il a envoyé quatre-vingts lettres écrites de sa main (12) ». C'est à ce

(10) Selon Beaucousin (au fol. 947 du ms. cité plus haut), ce serait au contraire la « *Lettre Spirituelle sur les scrupules* ». Mais elle n'a été imprimée pour la première fois qu'en 1671, semble-t-il. Quant à Tracy (*Vie de S. Bruno*, Paris, 1785, p. 286) il est le seul à faire remonter à 1660 la composition du *Directoire des Novices*. La première édition qu'on en connaisse aujourd'hui est celle de 1676.

(11) *Introduction à la vie religieuse et parfaite, distribuée en 53 leçons, tirées de l'Ecriture Sainte, de l'Introduction à la Vie dévote de S. François de Sales, et de l'Imitation de Jésus-Christ, avec des réflexions et des annotations pour en faciliter l'intelligence.* Lyon, Comba, 1677, in-8°, 711 pages. Cette première édition est en un volume. La seconde et la troisième sont de 1689 et 1694. La quatrième (chez Dezallier, 1701 — c'est celle que nous citons habituellement —) est intitulée : Introduction à la vie *intérieure* et parfaite. Elle comporte un second tome contenant plusieurs opuscules de l'auteur déjà publiés séparément en divers temps. En 1693 et 1695, Dom Le Masson en donna une traduction latine : *Introductio ad vitam interiorem et perfectam... in quinquaginta tres lectiones distributa...*, etc..., imprimée à La Correrie et comportant un appendice important sur les matières de la grâce, qui deviendra l'*Enchiridion salutis operandae...*, etc... (cf. plus loin). L' « *Introduction* »... a été traduite en anglais et imprimée à Londres (Burns and Oates) où elle a connu six éditions de 1879 à 1898. Le tome second a eu aussi, récemment une réédition en français, sous ce titre : « Avis spirituels et méditations » par Dom Innocent Le Masson, Tournai, 1911.

(12) Cité par l'abbé A. Gallois dans sa brochure « *Dom Innocent Le Masson* », p. 23.

rythme qu'il va mener l'administration d'un Ordre qui compte alors près de deux cents maisons.

A peine est-il installé qu'il lui faut joindre à ses absorbantes fonctions de Général celles de bâtisseur : un immense incendie ayant réduit en cendres le monastère de la Grande Chartreuse, Dom Innocent le reconstruit sur un plan plus vaste. Hôtellerie, cloître des officiers, chambres des Provinces, petit et grand cloître, bâtiments d'entrée... en quelques années, la Grande Chartreuse est relevée de ses ruines. Pour reconstituer archives et bibliothèque, il fait venir de Portes de nombreux manuscrits de grande valeur, et obtient du Chapitre Général (13) de 1687 l'envoi par toutes les maisons de l'Ordre d'une copie de leurs chartes de fondation. Il entreprend en même temps d'écrire une histoire complète des Chartreux qui comprendra trois grandes parties : la Règle, les Annales et les Ephémérides. Il commence à rassembler les documents et fait venir auprès de lui deux religieux qu'il spécialise dans ce travail : Dom Léon Le Vasseur et Dom le Coulteux. Lui-même, donnant l'exemple, publie bientôt le Ier tome des *Annales Ordinis Carthusiensis* (14). De plus, il prépare avec un soin minutieux une nouvelle édition des *Statuts des Chartreux*, qu'il fait imprimer dans des presses installées par lui en Chartreuse (15). Cette édition, qui modifiait certains usages ou abus introduits dans plusieurs maisons de l'Ordre, suscite une tempête chez les Chartreux Espagnols : le roi d'Espagne intervient en personne auprès du Souverain Pontife, une commission de cardinaux est nommée. Après six ans de soucis et de démarches, Dom Le Masson obtient enfin du Pape, au prix de quelques modifications de détail, l'approbation des nouveaux Statuts (mars 1688).

Au milieu de toutes ces occupations, il se fait rendre compte avec une exactitude minutieuse de ce qui se passe dans toutes les maisons de l'Ordre : sa correspondance administrative révèle un souci inimaginable des plus petits détails. Grand zélateur de l'observance, il s'occupe, avec une sollicitude plus particulière encore, des Moniales, répondant personnellement, et longuement s'il est besoin, à toutes celles qui ont des difficultés à lui soumettre (16). A la

(13) C'est l'autorité suprême dans l'Ordre.

(14) C'est l'ouvrage qui prit dans la suite le titre de *Disciplina Ordinis Carthusiensis in tres libros distributa. Parisiis, Ant. Dezallier, 1703, in-fol., 404 p.* C'est cette *Disciplina* que les Chartreux ont rééditée, à Montreuil-sur-Mer en 1894. Les remarques de Dom Le Masson sur les *Coutumes* de Guigues, contenues dans la *Disciplina* ont été réimprimées au tome 153e de la Patrologie Latine de Migne.

(15) Au lieu dit La Correrie, tout voisin du Monastère. L'imprimerie de La Correrie fonctionna de 1680 à 1760.

(16) « Si quelqu'une de vos filles se trouve en peine dans des difficultés,

Grande Chartreuse, il tient à faire lui-même, à partir de 1684, le cours de théologie aux jeunes moines. Il avait publié en 1676 un *Directoire des Novices*. Et comme si tout cela ne suffisait pas, il trouve encore le temps d'écrire sur les sujets les plus divers : Droit Canon, Histoire ecclésiastique, Ecriture Sainte, Théologie mystique... de multiples ouvrages, provoqués souvent par les circonstances, et qui le mettent aux prises avec des adversaires acharnés : l'occasion et la nécessité vont faire de ce fils de saint Bruno un polémiste.

Contre Rancé, il prend, avec autant d'érudition que de flamme, la défense de son Ordre accusé d'avoir déchu de sa ferveur primitive. Encore contenue dans le majestueux exposé de la *Disciplina ordinis Carthusiensis*, l'indignation contre les excès de l'impénitent réformateur éclate dans *l'Explication de quelques endroits des Anciens Statuts de l'Ordre des Chartreux, avec des Eclaircissemens donnez sur le sujet d'un libelle qui a été composé contre l'Ordre et qui s'est divulgué secrètement* (17).

elles peuvent me les proposer succinctement... Je ne m'épargneray pas quand il s'agira... du service des âmes que Dieu a commises à mes soins » (Lettre du 5 juillet 1701 à la Prieure de Mélan citée par H. FEIGE, *Histoire de Mélan*, p. 290): « Voilà le reste de mes réponses à toutes vos filles, écrit-il dans une autre occasion. Mais je laisse celle de ma fille Marguerite de Rochette ouverte afin que vous la voyiez avant que de la lui remettre, et que sçachant bien mes sentimens, vous m'aydiez à la retirer de sa tristesse » (*ibid.*). — La plus grande partie des lettres de Dom Innocent est inédite. C'est le cas notamment pour toute la correspondance administrative, conservée à la Bibliothèque de la Ville de Grenoble. Quelques lettres aux religieuses de Mélan ont été publiées par l'historien de ce monastère, que nous venons de citer. M. L. Bertrand a publié quelques-unes de celles qu'il adressa à Tronson (*Correspondance de Tronson*, t. III, parmi les lettres relatives au Quiétisme, pp. 466, 490, 509, 510, etc...). La Bibliothèque Nationale en conserve quelques autres. « Innumeras fere scribebat epistolas laboriosus iste vir. Ast ubinam gentium modo asserventur, Deus scit ! » (Dom Stanislas-Marie Autore, *Scriptores Sancti Ordinis Carthusiensis*. Manuscrit aux Archives de la Grande Chartreuse, t. III, p. 55).

(17) A La Correrie, sans date. in-4°. L'ouvrage est en réalité de 1689. Il ne fut tiré qu'à un nombre très limité d'exemplaires, à l'usage des prieurs de l'Ordre, et est aujourd'hui rarissime. Le « libelle » dont il est question dans le titre est la « *Lettre* (de Rancé) *à un évêque* (Le Camus) *pour répondre aux difficultés de Dom Innocent Le Masson, Général des Chartreux, au sujet des allégations faites de leurs Anciens Statuts dans le livre de la Sainteté des Devoirs de la Vie Monastique* ». Cette lettre ne devint publique qu'après la mort de Dom Le Masson, en 1710, quand Jacques Bernard la publia dans les « *Nouvelles de la République des Lettres* » (n^os de mai et de juin, pages 488 et 628).

Contre les Jansénistes, il publie coup sur coup l'*Enchiridion salutis operandae in quo de Gratia Christi obtinenda, servanda et in vacuum non recipienda agitur secundum mentem et instituta Libri de Imitatione Christi* (1693), les *Eclaircissements sur la Vie de Messire Jean d'Aranthon d'Alex* (1699), et les *Observations sur le sistème de la grâce universelle de M. Nicole* (1700). Port-Royal ne lui pardonne pas. Dom Gerberon fait paraître et répand partout une lettre anonyme qu'il intitule modestement : *Senior Seniori, Augustini discipulus Molinae discipulo, humilis sacerdos Generali Praeposito Cartusiae, meliorem mentem qua et de vera Christi gratia, et de ejus defensoribus aequiora sentiat et loquatur.* Un obscur théologien de la secte, L. Joseph Carrel, publie à son tour un menaçant *Avis à l'autheur de la Vie de Messire Jean d'Aranthon d'Allex sur la section II des Eclaircissemens de cette Vie.* C'est une véritable bataille : bataille d'autant plus grave pour notre Général qu'il s'agit de parer à des infiltrations jansénistes qui pourraient être fatales à l'Ordre tout entier. Don Le Masson se fait donc envoyer à la Grande Chartreuse tous les livres suspects qui avaient pu se glisser dans les cloîtres (18).

Contre les Quiétistes enfin, il mène une lutte non moins acharnée. Madame Guyon n'avait-elle pas tenté d'introduire les secrets de la nouvelle Mystique jusque dans les monastères de Religieuses Chartreuses situés aux environs de Grenoble ! « Leur Général, homme très savant et très sage, écrivait plus tard le cardinal Le Camus, a été obligé de sortir de sa solitude pour réparer les désordres que cette Dame avoit causés dans quelques couvents de Chartreuses, où elle avoit fait la prophétesse comme partout ailleurs (19) ». Jusqu'où allaient les désordres en question ? Il est dif-

(18) C'était pour les brûler, nous dit le P. Rapin dans ses *Mémoires.* Voici en quels termes il parle de Dom Le Masson : « C'étoit un homme de tête, qui parmi les autres qualités qui l'avoient élevé à cette place (au généralat) étoit tellement déclaré contre la nouvelle opinion, qu'un des premiers règlements qu'il fit en son Ordre, en étant devenu le chef, fut qu'on lui envoyât tous les livres des Jansénistes, et surtout le *Nouveau Testament* de Mons, qu'on trouveroit dans tous les couvents de France, à la Grande Chartreuse, pour les y faire brûler ; et les Jansénistes, pour se venger de cet ordre qu'il exécuta luy-même après l'avoir porté, eurent la malice de publier qu'il avoit brûlé son couvent par cet incendie, parce qu'en effet le feu se prit à la Chartreuse quelques années après que ces livres eurent été brûlés. Peut-être qu'ils attribuaient à une punition du Ciel cet embrasement, parce qu'on y avoit brûlé l'Evangile, plein d'erreurs qu'il étoit » (Rapin, *Mémoires*, t. III, p. 416).

(19) *Correspondance de Fénelon* (Paris, 1829), t. VII, p. 168, cf. Bellet, *Histoire du Cardinal Le Camus*, p. 195.

ficile de le dire. En tout cas, cette aventure avait mis le Général en contact avec le *Moyen Court*, la paraphrase du *Cantique des Cantiques*, et autres productions quiétistes. Pour combattre dans l'esprit des moniales l'influence dangereuse de ces nouvelles doctrines, Dom Le Masson allait publier toute une série d'ouvrages de spiritualité à l'usage de ces religieuses : un Commentaire du *Cantique des Cantiques* (20), que suivirent bientôt *Direction et Sujets de méditation pour les Retraites* (21), les *Pratiques Saintes*...(22), *l'Exercice de Dévotion au Sacré-Cœur* (23), puis un petit traité sur l'oraison intitulé *Direction pour se former... à l'Oraison* (24) et, peu après, une *Lettre* circulaire *aux Prieures* de l'Ordre, sur le Quiétisme, provoquée par la parution des *Maximes des Saints* (25).

(20) *Sujets de Méditations sur le Cantique des Cantiques, avec son explication selon le sentiment des Pères de l'Eglise, à l'usage des Religieuses Chartreuses*, La Correrie, 1691 et 1692, in-8°, 356 p.

(21) *Direction et Sujets de Méditations pour les Retraites, à l'usage des Religieuses Chartreuses*, La Correrie, 1691, in-8°, 264 pages (Réédité à Montreuil-sur-Mer en 1891).

(22) *Pratiques Saintes pour se procurer dans la Religion une véritable tranquillité et s'assurer une mort heureuse*, La Correrie, vers 1691, in-16, 144 pages (Réédité à Avignon et à Paris en 1869).

(23) *Exercice de dévotion au Sacré Cœur de Jésus-Christ, pour les Religieuses Chartreuses*, La Correrie, 1694, in-16, 94 pages. Cet opuscule a été réédité en 1886 à Montreuil par Dom Boutrais, sous le titre « *Semaine du Sacré-Cœur* » : c'est ce dernier que nous citons, sauf indication contraire.

(24) *Direction pour se former au saint exercice de l'Oraison et pour s'y bien gouverner avec ordre et tranquillité. A l'usage des Religieuses Chartreuses*. La Correrie, 1695, in-12, 252 pages. Cette « Direction » devint l'année suivante, par l'adjonction de l'*Exercice de déeotion au Sacré Cœur* et du *Deus cordis mei*, mentionné plus haut, la *Nouvelle Direction pour se former avec ordre et tranquillité au saint exercice de l'oraison et à la dévotion au Sacré Cœur de Jésus-Christ, par un supérieur de plusieurs communautés religieuses* (Lyon, Comba, 1696). En 1697, elle parut en flamand sous ce titre : *Bondige ouderrigting om zich wel toe te stetten tot der H. oefening van het gebed door I. Le Masson*. La quatrième édition française, celle que nous citons, à moins d'indication contraire, parut en 1698 sous ce titre : *Direction pour se former avec ordre et tranquillité au saint exercice de l'Oraison* (Grenoble, André Faure, in-12, 296 pages).

(25) *Lettre circulaire aux Prieures de Religieuses Chartreuses*, in-12, 53 pages, sans titre, ni lieu, ni date. Cette lettre, rarissime, ne fut tirée qu'à 50 exemplaires. Elle est postérieure à la lettre pastoralé de Fénelon du 15 septembre 1697, et antérieure à la condamnation des *Maximes des Saints* (mars 1699). Elle semble même antérieure à l'incarcération de Mme Guyon en Bastille (31 mai 1698). Ainsi il faudrait la placer, selon toute vraisemblance, dans les premiers mois de 1698.

Du fond de son désert, en effet, Dom Innocent suivait attentivement les phases de la célèbre controverse entre Fénelon et Bossuet. Le 11 juillet 1698, il écrivait à ce dernier avec enthousiasme : « Votre *Relation sur le Quiétisme* que j'ai reçue et comme dévorée sur le champ doit être considérée comme ce qui s'appelle le coup de grâce, qui doit faire cesser l'erreur et la défense de l'erreur (26) ».

Pour lui, que les infirmités commençaient à accabler, il employa ses dernières années à la composition de nouveaux ouvrages de piété à l'usage des moniales chartreuses : la *Psalmodie Intérieure* (27), commentaires sur les psaumes de l'Office Canonial, puis la *Psalmodie de l'Office de la Sainte Vierge* (28), enfin la Psalmodie de l'*Office des Morts* (29). Il mourut d'une attaque d'apoplexie le 8 mai 1703.



Ce raccourci de l'active existence de Dom Innocent Le Masson nous permet de mieux comprendre le jugement admiratif de Beaucousin que nous citions en commençant ; et il est bien probable que sans la conspiration des Jansénistes contre sa mémoire, Dom Le Masson ne serait pas tombé dans l'oubli où il est aujourd'hui (30). Grande figure de moine, certes, et de moine contemplatif, mais qui sait passer à l'action quand il le faut ; spirituel très averti, doublé d'un homme de gouvernement consommé dans le maniement des hommes ; théologien, historien, polémiste à l'occasion, toujours

(27) *La Psalmodie Intérieure : Sujets de méditations sur les Pseaumes*, Lyon, Comba, 1696-1697, 4 vol. in-12.

(28) *La Psalmodie intérieure de l'Office de la Sainte Vierge, tant selon le rite romain que selon le monastique*, Grenoble, André Faure, 1699, in-8°, 986 pages.

(29) *La Psalmodie intérieure de l'Office des Morts*, *ibid.*, 1699, in-12, 648 pages.

(30) L'abbé Goujet, continuateur du *Grand Dictionnaire historique* de Moreri, n'est sans doute pas étranger à cette conspiration. Il reproduit la fable de l'incendie de la Chartreuse, sous la forme calomnieuse que lui donnaient certains Jansénistes : c'est Dom Le Masson qui aurait incendié volontairement la Chartreuse pour en reconstruire une plus belle ! Beaucousin mentionne aussi cette calomnie des Jansénistes (ms. 8810 déjà cité, t. 5, fol. 991). « Dom Le Masson, dit Feller, avait été toute sa vie ennemi zélé des disciples de Jansénius, qui ne l'ont pas épargné dans leurs écrits et l'ont traité de mauvais théologien, de faux mystique, etc... Si en se déclarant pour une secte, on peut être exalté jusqu'aux nues par ses partisans, il faut s'attendre aussi d'être ravalé jusqu'au néant lorsqu'on se déclare contre » (F. X. de Feller, *Biographie Universelle*, art. Le Masson, t. V, p. 551).

prêt à faire face aux difficultés du dedans et aux ennemis de dehors : tel est l'homme dont il nous a paru opportun de retracer la vie dans ces quelques pages, avant d'aborder ce qui va être à proprement parler l'objet de cette étude : l'analyse de sa spiritualité.

Une remarque s'impose encore : nous avons affaire en la personne de Dom Le Masson à un adversaire du Quiétisme et du Jansénisme, mais nous avons affaire aussi à un Chartreux ; il faut donc nous attendre à ce qu'il ait puisé dans les écrivains de son Ordre une bonne partie des éléments de sa doctrine spirituelle. De fait la *Disciplina Ordinis Cartusiensis* nous témoigne de l'assiduité avec laquelle il a médité les *Consuetudines* de Guigues, qu'il se plaît d'ailleurs à citer, quand l'occasion s'en présente, dans ses ouvrages spirituels. Nul doute qu'il n'ait lu et relu une bonne partie des œuvres de Denys (31). Il cite Ludolphe, Lansperge, mentionne Antoine de Molina comme l'un des livres de chevet du Chartreux (32). Enfin maint endroit de la *Direction pour se former... au saint exereice de l'Oraison* est visiblement inspiré soit de la *Scala Claustralium* de Guigues II (33), soit du *Liber de Quadripertito Exercitio Cellae*, d'Adam de Dryburgh (34)

Dom le Masson est donc tout nourri de la glorieuse tradition de son Ordre. Cela va de pair, d'ailleurs, — notons-le au passage — avec une forte culture patristique. Il ne se gêne pas pour faire la leçon à Rancé qui a cité de travers Cassien ou saint Ephrem. La controverse janséniste l'a obligé à se plonger dans S. Augustin et à approfondir les matières de la grâce : il ne se fait pas faute non plus d'en toucher un mot à Dom Gerberon : « Cet auteur ne dit pas que

(31) Des prières tirées de Denys remplissent une quarantaine de pages (p. 212 à 266) du « *Directorium morientium* ».

(32) *Directoire des Novices*, p. 72.

(33) Que l'on rapproche par exemple ce passage de la *Scala* (P. L,, t. 184, col. 476) : « Lectio quasi solidum cibum ori apponit, meditatio masticat et frangit, oratio saporem acquirit contemplatio est ipsa dulcedo quae jucundat et reficit », et celui-ci de la *Direction... pour l'oraison* : « La vérité proposée sur laquelle ont veut méditer doit être considérée comme le morceau qu'on met à la bouche ; la méditation comme l'exercice de le mâcher et de le savourer, et la persuasion qui excite l'affection comme ce qui nous le fait avaler pour nous en nourrir » (*Direction...* p. 46). Sur la fausse attribution de la *Scala claustralium* au premier Guigues (auteur des *Consuetudines* et grand législateur des Chartreux) cf. WILMART, « *Auteurs spirituels et textes dévots du Moyen-Age latin* » (Bloud, 1932), p. 230 sq.

(34) Alias Adam Scot : un Prémontré qui se fit Chartreux à Witam († 1122). Cf. Wilmart, *ibid.*, et Miss E. Margaret THOMPSON : « *A fragment of a Witham-Charterhouse Cronic, and Adam of Dryburgh Premonstratensian and Carthusian of Witham* » (Manchester, 1932).

ce ne fut qu'après avoir lû et relû S. Augustin, les Saints Pères, Saint Thomas, et le livre de Jansénius pendant l'espace de trente années, veu naître le Jansénisme et prononcer sa condamnation, connû ses suites, et la conduite de ses Sectateurs, que j'en ai écrit quelque chose, m'y trouvant engagé par les devoirs indispensables de ma charge de pasteur (35) ».

Le commentaire du *Cantique des Cantiques* qu'il compose pour ses moniales en 1691 est bourré de citations des Pères. Toutes ces acquisitions, dues à ses nombreuses lectures, nous nous attendons à ce qu'il les ait teintées de la spiritualité de son Ordre, à ce qu'il procède, en un mot, sur le terrain de la doctrine spirituelle de l'école cartusienne. Mais y a-t-il à proprement parler une école cartusienne de spiritualité ? On pourrait être tenté d'en douter :

« Nous n'avons pas de spiritualité à nous, répondait récemment un Chartreux à un membre d'une Congrégation romaine qui avait posé la question. Notre spiritualité, c'est la spiritualité toute simple de l'Evangile ; mais nous n'excluons aucune forme de spiritualité approuvée par l'Eglise. Les statuts nous fixent, comme fin particulière unique, l'union à Dieu dans l'intime de l'âme : « ut ipsum Deum in homine interiori studiosius quaeramus, citius inveniamus et perfectius possideamus...» (Prologue). Notre vie tout entière, sans aucune déviation, sans aucun regard à côté, doit donc tendre à cet unique but. Ce but si simple appelle une simplicité correspondante dans les moyens. Dès lors, pas de méthode fixée d'avance, mais la pleine liberté laissée à chaque âme sous l'action de la grâce et sous le contrôle de l'obéissance. Une spiritualité réglée d'avance comprimerait certaines âmes sans aucun avantage.

Notre spiritualité n'a d'autre caractéristique que la simplicité. Toutes les écoles et toutes les méthodes de spiritualité ont droit de cité chez nous, pourvu qu'elles nous conduisent droit au but, c'est-à-dire à l'union à Dieu... Notre existence solitaire, et notre fin toute spirituelle nous permettent d'unir cette unité parfaite du but et cette liberté individuelle dans les moyens ».

La simplicité : telle serait donc la seule caractéristique que les fils de saint Bruno accepteraient de reconnaître pour leur. Mais il est un autre trait indéniable de leur doctrine, réflété dans toute leur vie, et que nous allons retrouver à un degré éminent chez Dom le Masson : c'est son caractère pratique, et, si l'on peut ainsi parler *réaliste*. Caractère, d'ailleurs, inséparable du précédent : qui veut aller droit à Dieu, ne marchande pas sur les moyens. On ne vient pas en Chartreuse pour rêver ni pour faire de belles élévations sur l'amour, mais pour aimer Dieu « par œuvres », dans la solitude et les austérités.

(35) *Eclaircissemens...* p. 322.

N'oublions pas que c'est par un indult *ad laxiorem* que l'on passe de l'Ordre de S. Bruno à tout autre, quel qu'il soit.

I

« *Ce n'est pas en dormant qu'on gagne le royaume des Cieux* » *L'ennemi de la « delectatio victrix »*.

Une manière pratique et positive d'entendre la perfection, et les moyens qui y conduisent, tel est le premier trait frappant que nous rencontrons chez Dom Le Masson. « Ad quid flos nisi fructus inde nascatur ? (36) ». Sous cette gracieuse image nous tenons l'une des préoccupations fondamentales de notre auteur. Il est, et il restera jusqu'au bout, le religieux d'une observance rigide qui sait ce que c'est que l'amour de Dieu pratiqué, et qui ne se paie pas de mots en matière d'avancement spirituel.

« Il y a, explique-t-il, un amour de Dieu spéculatif qui ne coûte rien et qui tient la personne qui croit aimer Dieu dans une satisfaction fausse et trompeuse. Mais le véritable amour de Dieu est un amour de pratique et d'exercice qui s'applique aux œuvres et qui ne croit pas être amour qu'à proportion qu'il fait paroitre sa fidélité envers Dieu par des œuvres qui lui sont agréables (37).

« Laissons reposer nos longs discours et nos pensées étendues, dit-il de même, et appliquons-nous à faire les œuvres, car c'est ce que Dieu attend de nous (38) ».

Avis très salésien également ; nous dirons plus loin comment l'influence profonde de S. François de Sales vient se superposer harmonieusement aux antécédents chartreux chez Dom Innocent. Ecoutons-le dire comment on doit faire — ou plutôt comment on ne doit pas faire — son examen de conscience. Il décrit dans son Directoire des Novices les esprits pointilleux qui recherchent les moindres fautes afin de les expliquer en confession avec toutes leurs circonstances.

« Ils font des légendes d'accusations dans leurs confessions et demeurent toujours en même estat ; ils feroient bien mieux de n'être pas si étendus dans leurs expressions mais d'estre plus fidèles dans leur correction (39) ».

Même avis aux dévôts mal éclairés du Sacré-Cœur :

« Ils réciteront avec exactitude les prières qui ont été composées

(36) *Directorium morientium*, p. 54.
(37) *Eclaircissemens*... p. 43.
(38) *Cantique*... p. 365.
(39) *Directoire des Novices*, p. 42.

pour les exercices de la dévotion, ils s'en feront même un devoir si essentiel qu'ils croiroient que tout seroit perdu et ne dormiroient point en repos s'ils avoient omis quelque partie de ces exercices (40) »,

mais ils en restent là. Sur ce chapitre, Dom le Masson adopterait volontiers le grand principe posé solennellement par saint Ignace au début de sa contemplation *ad amorem :* « Commençons par reconnaître deux vérités : la première que l'on doit faire consister l'amour dans les œuvres bien plus que dans les paroles... (41) ». « Peu savoir et beaucoup faire », comme dit de son côté saint François de Sales. Dom Innocent a une défiance instinctive, tout contemplatif qu'il est, — et peut-être précisément *parce que* contemplatif très averti — vis à vis de ceux qui se croient élevés à de hauts degrés dans l'oraison : la pratique des vertus, voilà son seul critère pour juger d'une bonne oraison. « Totius exercitii lydius lapis, lit-on dans la *Theologia moralis* (42), hic assignandus est, solidarum videlicet virtutum praxis et profectus... Vides hominem de spiritualibus multa sublimiter tractantem, sublimem contemplationis gradum ostentantem, revelationibus immo visionibus honoratum : attende si mortificaverit tum membra sua quae sunt super terram, tum ipsum intellectum et voluntatem ».

Quand il écrit ces lignes, professeur de morale au monastère de Mont-Renaud, il est encore à cent lieues de soupçonner quel confirmatur lui apporteront, quelques années plus tard, les méfaits de l'oraison de quiétude ! Parlant ailleurs de ces états élevés de l'oraison :

« Les âmes avancées, dit-il, doivent bien se convaincre d'une vérité, au cas qu'elles en doutent : que tous ces états de l'âme dans l'oraison ne sont point la sainteté, mais que la sainteté consiste dans la fidélité à accomplir la volonté de Dieu (43). Notre perfection plus grande ou plus petite ne se mesure pas à l'aune de ces états d'esprit dans la spéculation, mais seulement à celle d'être fidèles à représenter Jésus-Christ dans nous-même (par le vrai renoncement... etc.) » (44).

Il appelle cela regarder où l'on met ses pieds :

« Ceux qui ont à marcher dans les lieux où l'on rencontre plusieurs

(40) *Semaine du Sacré-Cœur*, p. 4.

(41) *Exercices Spirituels*. Trad. Jennesseaux. Paris, Poussielgue, p. 244.

(42) *Theologie moralis per tabulas... etc.* IIIa Pars, p. 95. Il parle incidemment de l'oraison à propos de la vertu de religion.

(43) *Introduction à la vie intérieure et parfaite*, t. II, p. 97. C'est dans l'*Avis sur l'Oraison* qui avait servi de base à la « *Direction...* ». Le passage se retrouve dans la « *Direction* », p. 107.

(44) *Introduction...* etc., p. 101.

mauvais pas ne marcheroient pas bien et ils se blesseroient souvent s'ils avoient les yeux toujours levez vers les estoiles pour les regarder. Il nous en arriveroit autant si nous nous attachions à la spéculation sans prendre garde à nos pieds pour marcher droit sans tomber. Nous marchons de nuit en cette vie et sur un chemin où, comme il y a de bonnes démarches à faire, il y a aussi de mauvais pas à éviter. Regardons donc à nos pieds, je veux dire à nos actions pour les perfectionner selon Dieu » (45).

Et dans la *Direction...* :

Il n'est point icy question ny de pensées ny d'affections sensibles, ny de paroles, mais d'œuvres et d'éfets : car c'est par œuvre que Jésus-Christ a embrassé la Croix, qu'il l'a portée et qu'il y est mort, *et toute la fin de notre oraison doit tendre à imiter Jésus-Christ par les œuvres* (46).

Dom le Masson, on le voit, n'est pas enclin à se perdre dans de hautes spéculations. Ce premier trait de sa physionomie spirituelle, cette première tendance, que nous appellerions volontiers « réaliste », répond bien à ce que nous promettait le tableau esquissé plus haut de son active existence. C'est chez lui, au moins en partie, un héritage Chartreux : héritage qui lui vient, ne le perdons pas de vue, non seulement de sa formation intellectuelle en Chartreuse, mais de la pratique, à longueur d'année, de la vie de solitude et d'austérités qui est celle des fils de saint Bruno. L'expérience ne fera que renforcer cette tendance. Etant prieur de Noyon, il dirige déjà nombre de religieuses, pour lesquelles il écrira ses *Instructions spirituelles.*

Etudiez-vous, dit-il à une Supérieure de Communauté (47), à émousser l'activité de l'habitude que vous avez prise de faire des réflexions profondes sur votre état caché c'est-à-dire celuy qui ne paroit pas, et arrêtez-vous seulement à réfléchir sur l'état *qui paroit par des œuvres* et par les désirs volontaires ou par des négligences affectées c'est-à-dire accompagnées de connaissance : car c'est sur ceci seulement que doit se faire notre application, et le reste doit estre laissé à Dieu qui connoit seul le fond de nos cœurs.

Ayant affaire à des scrupuleux, Dom Le Masson leur apprendra à transporter sur le terrain de la pratique les énergies qu'ils dépensent en pure perte à spéculer : « L'homme de bonne conscience (qu'il oppose au scrupuleux)... se résout de mettre toute son application aux bonnes œuvres, dont sa liberté est la maîtresse, avec la grâce de

(45) *Introduction*, p. 102.
(46) *Direction*... p. 250 (édition de 1698. C'est toujours celle que nous citerons à l'avenir).
(47) C'est au premier « Avis » de l'*Introduction à la Vie intérieure et parfaite* : « Sur la véritable vie spirituelle », p. 9.

Dieu, au lieu de s'amuser l'esprit à courir après des distractions et de tant philosopher sur des méthodes d'atention » (48). Et après une description de l'hypertrophie du raisonnement chez les scrupuleux, il conclut (49) : « L'homme de bonne conscience se retire de toutes ces extravagances pour s'arrêter à deux choses solides qui sont : 1) l'application à se corriger de ses fautes ; 2) la fidélité à bien faire ses actions, dans la sécheresse comme dans la consolation ». C'est ainsi et non autrement qu'on avance dans la perfection. Et ce n'est pas l'affaire d'un jour :

« Regardez la perfection, écrit-il en tête de l'*Introduction à la Vie intérieure et parfaite* (6e règle), comme une belle ville assise sur une montagne, que vous voiez de loin. Marchez toujours avec la résolution d'y monter et d'y parvenir, quoiqu'il vous en coûte, mais ne croiez pas que parce que vous la voiez, il ne vous reste plus qu'un pas à faire ! »... « Il y a autant de différence, écrit-il ailleurs, entre connoître et pratiquer qu'il y en a entre mesurer un chemin avec les yeux et le mesurer avec les pieds. L'un est bientôt fait, mais l'autre ne se fait qu'avec le temps, le travail et la patience. Cette comparaison vous apprendra comment il faut considérer les vues de l'esprit et les réduire en pratique » (50).

Ce que la direction des âmes lui apprenait chaque jour, la controverse allait contribuer à le lui ancrer plus fortement encore dans l'âme. Nous avons dit brièvement plus haut à quelle occasion il eut maille à partir avec l'abbé de Rancé : à en croire le célèbre réformateur, tous les ordres monastiques avaient dégénéré de leur primitive ferveur ; ceux qui auraient dû être le sel de la terre étaient le scandale de l'Eglise ; ce n'était plus, partout, que mollesse et lâcheté : partout, y compris à la Grande Chartreuse ! Et son livre *De la Sainteté des devoirs de la Vie monastique*, avait fait un tel éclat, jusque dans les cloîtres, que certain religieux de saint Bruno, croyant de bonne foi son Ordre déchu de la ferveur primitive, s'était mis en tête de passer à la Trappe.

Pensez-vous de bonne foy, mon enfant, à ce que vous dites, lui répond paternellement le bon Général. Vous parlez de la Trappe, vous parlez de plus grande perfection qu'on peut chercher *et offendis in limine*. Une seule ombre d'être retiré de votre maison de profession vous fait prendre le devant, instruire comme un procès, etc. Et où est donc le premier pas de la vie spirituelle et religieuse : *abneget semetipsum ?* (51).

(48) *Introduction*... p. 652 (*Lettre sur les scrupules*, peut-être, nous l'avons dit, le premier ouvrage de Dom Le Masson).
(49) *Ibid.*, p. 655.
(50) *Introduction*... p. 18.
(51) *Explication de quelques endroits des Anciens Statuts*... p. 10.

Et ce n'est pas ce religieux seulement, c'est Rancé lui-même qu'il invite à méditer, non point sur les hauts états mystiques, mais sur les plus élémentaires commandements de Dieu :

Nous sommes dans un siècle où l'on fait bien des disputes sur la morale exacte et rigoureuse, et où l'on n'en suit guère la pratique ; on fait de grandes questions sur une parole amphibologique et bien des gens qui paroissent fort zélés sur ces matières parlent et agissent comme si on avoit effacé du Décalogue le commandement de Dieu qui défend le jugement téméraire, la détraction et la diffamation du prochain (52).

Avec plus d'à-propos encore, il reprochera aux jansénistes leur singulière façon d'accommoder leur morale sévère avec la rébellion vis-à-vis du Saint-Siège.

Je demanderois volontiers à cet écrivain (il s'agit de Dom Gerberon) si ce n'est pas une chose surprenante de voir des gens qui font profession de suivre les règles les plus sévères de la morale chrétienne et qui déclament si haut contre les relachements des casuistes, de les voir, dis-je, embrasser en cecy et soûtenir avec une opiniâtreté sans exemple des opinions que les casuistes les plus relâchés n'admettront jamais pour probables ? Car que peut-il y avoir de moins probable et de moins assuré que de préférer et d'opposer son jugement à celui des chefs de l'Eglise et à leur authorité, dans une affaire de cette conséquence ? (53).

Sa correspondance, avec quelque chose de plus primesautier que ses livres, nous révèle à chaque page la même tendance. A une religieuse à qui la lecture de sainte Thérèse a tourné la tête et qui s'attribue des états imaginaires, il rappelle sans façon les premiers éléments de la vie religieuse, qui sont l'humilité et le renoncement à sa propre volonté (54).

Je me souviens, écrit-il encore à un religieux déréglé, de ce qu'on m'a dit dès il y a longtemps que vous citez Sainte Thérèse et le Bhx Jean de la Croix, comme si vous étiez un grand sectateur des Mystiques. Si cela est, vos écritures démentent bien vos paroles et vos actions. Rentrez en vous-même, je vous prie, humiliez-vous jusqu'au centre de la terre et reconnaissez combien vous êtes éloigné des vertus d'humilité, de patience, de soumission, de charité et des autres vertus évangéliques sans lesquelles ceux qui croient être spirituels ne sont que des insensés — insani vos spirituales — ainsy que parle le prophète (55).

(52) *Ibid.*, p. 119.
(53) *Eclaircissemens...* p. 352.
(54) Correspondance administrative. Biblioth. Grenoble, ms., 948, t. V, p. 196.
(55) *Ibid.*, ms. 948, t. V., p. 177.

Et cette apostrophe au prieur de Gaillon : « O Sauveur du monde, où sont la modestie et la mortification religieuse ? Il n'en paroit d'ombre dans ce que vous escrivez » (21 oct. 1692).

Cette même correspondance nous apprend d'ailleurs — on nous permettra cette courte digression — que la pratique de Dom Le Masson répondait point par point à sa théorie. Il ne se perd pas dans des discours quand il s'agit de donner un ordre et ce ne sont rien moins que des phrases qu'il attend de ses subordonnés : « Je vous déclare nettement à vous et à ceux qui vous ressemblent, écrit-il à un religieux, que si vous ne vous corrigez, je vous aideray fortement à le faire... » (56). Il est difficile de dire mieux en moins de mots. Et à un prieur déposé, cette consolation : « Les Offices de l'Ordre ne sont pas faits pour divertir les infirmes » (57).

Il refuse absolument d'envoyer encore au monastère de Mélan un confesseur extraordinaire réclamé par la « phantaisie de 4 ou 5 filles » (58). « A-t-on soin, écrit-il dans une autre circonstance à la Prieure du même monastère (59), de faire deux fois la semaine du pain frais comme je l'ay ordonné, car à présent il n'y va de rien moins que de la déposition des officières qui ne voudront point accomplir les ordonnances des visites ».

*
* *

Que l'on juge de là si l'on a affaire à un homme enclin à se payer de mots ou à « prendre l'ombre pour le corps », selon une expression qui lui est chère !

Cette habitude d'envisager toutes choses sous l'aspect des réalisations effectives, ce parti pris de compter pour rien toute théorie qui ne se réduirait pas à une pratique tangible et contrôlable, ce « réalisme », si l'on nous permet le mot, tel nous semble être un premier grand trait de la spiritualité de Dom Innocent. Sur ce tronc poussent comme deux branches qui s'appellent d'ailleurs et se complètent : l'une est un sens aigu de la blessure du péché originel et par conséquent une défiance absolue de tout ce qui procède de l'homme déchu. L'autre est une estime vraiment « ignatienne » de la lutte contre ce vieil homme, du combat spirituel sous toutes ses formes.

Sur l'état de faiblesse de l'homme après le péché, Dom Le Masson revient sans cesse soit dans ses avis spirituels soit dans le commentaire des psaumes — on voit que c'est un de ses thèmes préférés. Il décrit les désordres du cœur humain, « plus roulant que tout ce qui

(56) Au P. Dom Jean Ravan, religieux de Durbon (lettre du 21 mars 1679).
(57) Ms. 948, t. V, p. 38 (29 oct. 1678).
(58) H. Feige, *Histoire de Mélan*, p. 289.
(59) *Ibid*,, p. 250 (Lettre du 8 avril 1691, aux Archives de Mélan).

peut rouler (60), incapable de se fixer, l'inclination perverse de la volonté, dont les parfaits eux-mêmes ne sont pas affranchis. Mais il s'arrête avec prédilection sur le dérèglement de l'esprit, toujours avide de nouvelles spéculations. Dès son Instruction sur le Scrupule qui serait peut-être, comme nous l'avons dit, son premier ouvrage, il déclare à son interlocuteur ne vouloir se servir que des comparaisons tirées des choses les plus communes « afin, dit-il, de vous ôter tout sujet d'interpréter et de philosopher ».

Le péché, écrit-il ailleurs, a rendu l'esprit semblable aux horloges déréglées, qui sonnent les heures qu'il ne faut pas, ou qui en sonnent 40 au lieu de 3. Cela vient des phantômes de ses imaginations qu'il faut s'étudier d'apaiser si on veut corriger ce désordre, et ramener l'esprit le plus près de la raison qu'on peut. Si on ne le fait, il faut se résoudre de voir l'imagination prendre l'habitude de faire comme un jeu de théâtre lorsque la raison voudra s'appliquer à Dieu : si l'habitude d'entretenir ces idées se joint avec la foiblesse de l'esprit, il se fera des galeries d'idées de Platon dans lesquelles il ne cherchera qu'à se promener incessamment. La raison aura peine d'habiter avec soy-même, comme on a peine de demeurer dans un lieu où le bruit est grand et où il fait beaucoup de fumée, d'où on est contraint de sortir ou d'ouvrir les fenêtres (61).

Notons au passage que ses comparaisons, pour « communes » qu'elles soient, ne laissent pas d'exprimer avec pittoresque ce qu'il veut faire entendre.

Si Dom Le Masson est si en garde contre cette tendance de l'esprit à « philosopher », c'est que son sens pratique lui en fait prévoir les néfastes conséquences pour la vie spirituelle : la fièvre des nouveautés, le désir insatiable de lire toutes sortes de livres, qui joints à la solitude — il s'adresse surtout, ne l'oublions pas, à des Chartreux, — favorisera cet entêtement du sens propre dans ses vues et rendra impossible toute correction. Dom Le Masson, on s'en souvient, dut faire la police pour empêcher les nouveautés, tant jansénistes que quiétistes, de prendre pied dans ses cloîtres.

« Les changements et les nouveautez de doctrine, écrit-il en 1683, ne peuvent être utiles aux solitaires Chartreux, parce que les changements remuent dans eux les passions naturelles et les nouveautez excitent souvent dans leurs esprits des tumultes de pensées qui en combattant les unes contre les autres leur ôtent la tranquillité et la sérénité de l'âme. Mais elles le font bien plus quand elles les trouvent disposez à estimer leur propre sens, car elles les portent

(60) *La Psalmodie Intérieure*. Sujets de méditations sur les Psaumes (Lyon, Comba, 1696-1697), t. I, p. 76.
(61) *Introduction à la Vie intérieure et parfaite*, t. II, p. 447.

à former de leurs pensées agitées des conclusions qui sont souvent erronnées, qui les tirent premièrement du cours réglé de leur sphère et qui les jettent ensuite dans des illusions. Ces illusions sont bien tôt suivies d'une obstination qui les aveugle; et enfin étant devenuës les arbitres de leur propre conduite *inserunt se doloribus multis*, ainsi que parle l'Apôtre sans qu'il y ait plus moyen de les en retirer. Car leur propre sens s'étant comme gâté par une manière de concevoir que l'erreur et l'obstination y ont fait naître, ils ne peuvent plus être pénétrés des instructions et des conseils qu'on leur donne. Ils veulent agir à leur mode et selon leur sens et leur aveuglement va jusqu'à se persuader que tout ce qui ne s'accorde point avec leurs veües et avec leurs sentiments n'est rien qui vaille » (62).

On voit que Dom Le Masson ne manque pas de psychologie. Ce danger pour l'homme déchu de se fier à ses propres lumières, de s'entêter dans sa manière de voir sans vouloir recevoir l'instruction ou le conseil, cet attachement en un mot à son propre jugement, Dom Le Masson ne cesse de le dénoncer comme le retranchement le plus subtil de l'amour-propre, la « tanière où les passions se cachent et où elles se nourrissent sans qu'on s'en défie ». Aussi l'une des six Règles qu'il a placées en tête de son « *Introduction à la vie intérieure et parfaite* » est celle-ci : « *qu'il faut se garder de son propre sens et fuir les extrémitez* ». C'est que sur ce chapitre plus peut-être que sur tout autre l'expérience s'était chargée de l'instruire. Au seuil de l' « *Introduction...* » après avoir décrit brièvement les méfaits de la « présomption » — c'est le mot par lequel il désigne le plus souvent le travers que nous venons de décrire, — il ajoute : « L'expérience fait toucher du doigt ces vérités, et fait connaître le tort que leur cause (aux âmes dont il parle) la présomption, particulièrement quand elle est invétérée, d'autant qu'il est presque impossible de pouvoir rien gagner sur ces âmes qui en sont atteintes. Si on les retire d'une préoccupation, elles tombent incontinent dans d'autres, et l'habitude qu'elles ont prise de suivre leur sentiment dans les choses qui leur paroissent les plus relevées et les plus parfaites parce qu'elles sont les plus conformes à leurs vues spirituelles les met hors d'état de profiter des avis qu'on leur donne ». Et plus encore que la direction des âmes, l'expérience de la controverse allait ici encore le servir à souhait.

Qu'est-ce pour lui que Rancé dans l'héroïsme de ses excès? Rien de plus qu'un homme « coiffé de son propre sens » : « Plus je fais

(62) *Explication de quelques endroits des Anciens Statuts de l'Ordre des Chartreux*, p. 13.

réflexion sur le livre de M. de Rancé (63), confie-t-il le 25 juin 1683 à un de ses prieurs, et plus j'entre dans l'étonnement. Mais un homme coëffé de son propre sens, et dont le propre sens est revêtu d'un zèle enflammé qui participe aux mouvements des passions, est capable d'outrer toutes choses et j'en voy dans son livre une belle preuve » (64).

De ce livre nous possédons encore l'exemplaire même que Dom Le Masson eut entre les mains et sur les marges duquel il a jeté ses impressions en cours de lecture (65). Sur la page du titre on lit ces mots : « Ce livre me paroist estre d'un homme que l'attache à son propre sens a rendu tout remply de soy-mesme... Il s'est faict un système à sa mode et veut que tous ceux qui ne le suivent point soient taxés d'erreur et trompent les autres ». Jugement d'autant plus intéressant à relever qu'il est diamétralement opposé à celui qu'en portaient les prélats du grand siècle que Dom Innocent avait le plus en vénération : Bossuet, — responsable en partie, comme on le sait, de la publication de l'ouvrage de Rancé (66) — et Le Camus qui, sans méfiance, avait donné, lui aussi un avis favorable à la publication. « Plus je lis le livre de notre saint Abbé, écrivait ce dernier, et plus je le trouve plein de l'esprit de Dieu... Tous les gens de bien en seront charmés, et les Chartreux ne doivent point être fâchés qu'on leur remette devant les yeux la sainteté de leurs ancêtres » (67). Notons, pour être justes, que les approbations des deux prélats n'étaient pas sans réticences. Le Camus sentait la nécessité de quelques remaniements « pour que les plus rudes censeurs n'y pussent rien trouver à redire » Il relevait notamment la proposition touchant les rapports des religieux avec leurs parents dans le besoin comme étant « contre St. Thomas et tous les théologiens et contre l'esprit de l'Evangile : le précepte d'honorer son père étant incomparablement plus important que celui de garder les vœux de religion ». On voit que Dom Le Masson n'était pas seul malgré tout à relever les outrances de l'Abbé.

Effets encore de l'attachement au sens propre que l'entêtement des Jansénistes : « Il n'y a qu'eux qui soient éclairez et sçavans : tous

(63) Il s'agit de *« Sainteté des devoirs de la vie monastique »*.

(64) *Explication de quelques endroits...*, p. 8.

(65) Il se trouve à la Bibliothèque de la Ville de Grenoble, sous la cote C. 2586.

(66) Cf. les lettres échangées entre eux à propos de cette publication, au tome II de la *Corresp. de Bossuet*, p. 307, 308, 330, 369. Bossuet était enchanté de la lecture de « *Sainteté des Devoirs de la Vie monastique* », qui le changeait, disait-il, des « ordures » des casuistes. Il finit par vaincre les répugnances de Rancé à laisser imprimer son ouvrage.

(67) Cf. BELLET, *Histoire du Card. Le Camus*, p. 321 sq.

les autres ne sont que des aveugles et des ignorants... Ils ont excité des troubles et des diputes touchant l'infaillibilité du Pape, mais il semble que Jansenius et ses disciples ne fassent aucune difficulté de se l'attribuer à eux-mêmes, car ils veulent que ce qu'ils assûrent et qu'ils décrient soit considéré et reçeû comme des veritez infaillibles » *(Eclaircissements*, p. 337).

Que dire des Quiétistes ? La première chose qui va le heurter de front chez ces Nouveaux Spirituels, — tout comme chez Rancé, tout comme chez les Jansénistes — c'est l'assurance imperturbable avec laquelle ils dogmatisent : ils ne doutent de rien. On sait que Madame Guyon ne se gênait pas pour faire la leçon aux curés et aux pasteurs d'âmes :

« O dispensateurs de la grâce de Dieu, s'écriait-elle dans un élan d'enthousiasme, ô prédicateurs de sa parolle, ô ministres de ses sacrements, établissez son royaume et pour l'établir véritablement, faites-le régner sur les cœurs... Faites des catéchismes particuliers pour enseigner à faire oraison... oh ! quel compte les personnes qui sont chargées d'âmes n'auront-ellles pas à rendre de n'avoir pas découvert à tous ceux qu'ils servent par le ministère de la parole, ce trésor caché !...» (68).

Dom Le Masson partage ici l'indignation de Bossuet : De quoi se mêle cette nouvelle doctoresse ! C'était plus sensible encore dans le « Cantique » où avec une parfaite insouciance de l'interprétation traditionnelle, qu'elle ignorait d'ailleurs, Madame Guyon exposait brièvement à propos de chaque verset ses idées sur la vie intérieure. Dom Le Masson mobilise ici S. Bernard, S. Jean Chrysostome, S. Grégoire, S. Augustin, S. Ambroise, S. Jérôme, S. Pierre Damien, Richard de Saint-Victor... quelques autres encore. A la minuscule « Paraphrase » il oppose 366 pages nourries de citations. Il conclut ainsi le commentaire du premier chapitre :

« Jugez donc de ce premier chapitre, mes Filles en Jésus-Christ, si j'ay sujet de m'étonner qu'une personne de votre sexe, qui a composé le livre que vous avez vû, se soit donné la liberté de monter ainsy au clocher de l'Eglise, c'est-à-dire à ce qui est de plus relevé dans ses anciennes écritures, pour y sonner, comme elle a fait, sur les saintes cloches du Cantique, les visions de sa

(68) « *Le moyen court* »... p. 67. Voici le titre exact de cet ouvrage : *Moyen court et très facile pour l'Oraison, que tous peuvent pratiquer très aisément et arriver par là à une haute perfection.* A Grenoble, par Jacques Petit, imprimeur de la ville, proche le grand Puys MDCLXXXV avec approbation et privilège. In-12 de 79 pages. — Cette édition de Grenoble est dévenue extrêmement rare. Cf. BELLET, *Histoire du Cardinal Le Camus*, p. 193 et aux additions p. 79.

(69) *Cantique*... p. 73.

tête, son Directeur, sa direction, et ce qu'elle s'est figurée des états intérieurs tant d'elle-même que des autres ; comme si ces oracles divins avoient été composez pour eux ! » (69).

Même grief, — mutatis mutandis — contre Fénelon lui-même :

« Ce qui donne sujet d'étonnement, c'est qu'il parle avec la même certitude que pourroit faire un prophète, et je croy que s'il s'étoit seulement exprimé comme par opinion, et non point par des décisions absoluës, il ne se seroit point attiré tant de censeurs » (70).

En somme, qu'il s'agisse de Rancé, des Jansénistes, des Quiétistes, le vice est le même : au lieu de prendre appui sur la vérité, on canonise ses propres idées ; le goût de la spéculation, et la curiosité insatiable des nouveautés ont engendré ce monstre qu'est un esprit déréglé, présomptueux et attaché à son sens propre : voilà le mal. De quel genre sera le remède ? Energique et pratique, on s'en doute déjà.

***

Au dérèglement de l'homme déchu, qu'il décrit si complaisamment, Dom Innocent oppose la lutte contre le vieil homme ; lutte dans laquelle un religieux cloîtré est peut-être plus expert que tout autre, et qui, chez notre auteur, semble avoir, nous le disions, quelque chose d'ignatien. Qu'on en juge plutôt :

Il y a une autre grande infirmité qui est le dérèglement qui se trouve dans l'homme même, qui soutient et qui nourrit les autres infirmités. Les valets y veulent être les maîtres et ne veulent reconnaître ny Dieu ni leur ame qui est leur maîtresse : ils forment des trahisons et excitent des séditions pour mettre tout en désordre. *Quel remède à cela si ce n'est celuy d'une guerre juste et généreuse*, déclarée dans nous-même qui nous fait rendre à Dieu la fidélité qui lui est deuë en contenant ce peuple séditieux sous sa domination et sous son obéissance parmy les privations et les contradictions contre lesquelles il réclame, sans considérer s'il a droit de le faire ou de ne pas le faire ; d'une guerre qui fait rendre à l'homme même ce qui lui est dû en travaillant à mettre dans luy l'ordre et la paix, sans quoy il est le plus misérable de tous les animaux et il devient insupportable à luy-même ? Ce combat est donc nécessaire... ce combat est utile... ce combat est glorieux... » (71). (Nous omettons les développements).

N'est-ce pas l'existence de ce combat qui fait la supériorité de notre état déchu sur l'état d'innocence ? Et Dom Le Masson de chanter les louanges de ce combat...

Il semble que dans l'état d'innocence il y avoit peu d'occasions

(70) *Lettre aux Prieures...* p. 5.
(71) *Introduction à la Vie intérieure et parfaite*, t. II, p. 277.

de faire paroître la fidélité car il n'y avoit point de combats à faire ny de contradictions à ressentir, ni de privations à souffrir. Mais dans l'état de la nature corrompuë, la justice et la bonté de Dieu sont convenuës que le germe du péché resteroit à l'homme afin qu'il fût mis dans la nécessité de faire paroître sa fidélité et que le secours luy seroit donné à cet effet en sorte que non seulement la concupiscence ne luy nuiroit pas, mais qu'elle lui serviroit d'occasion de remporter une couronne de fidélité s'il vouloit lui faire une bonne guerre... (72).

« Une bonne guerre », voilà l'occupation des hommes sur la terre et notamment celle des fils de saint Bruno. Si l'on demande à Dom Innocent ce que c'est qu'une Chartreuse, il répond : « *Monasteria Cartusiana Academiae spirituales sunt ubi belli spiritualis gerendi modus et exercitium addiscuntur et ad praxim reducuntur* » (73). Il faut bien nous y résigner, à faire la guerre, nous aurons « l'ennemi sur les bras tant que nous vivrons » (74).

Commentant la parabole de l'homme qui construit sur le roc sa maison que pluies, fleuves et vents ne peuvent arracher, Dom Innocent y voit un symbole de la résistance de l'âme à ses différents ennemis : la pluie « qui tombe doucement mais qui amollit la terre et qui la convertit en boue » ce sont « les délicatesses et les plaisirs de la vie qui amolissent nos cœurs, les affoiblissent et couvrent de bouë facilement ». Les fleuves figurent le « déluge d'afflictions » auquel notre vie est exposée. Enfin les vents qui soufflent avec impétuosité, ce sont les tentations (75).

Comment lutter contre tant d'ennemis ? Par la mortification : Dom Le Masson ne prend aucun détour pour nous le dire ; et à la façon dont il en parle, on voit qu'il ne s'agit pas pour lui d'un moyen d'exception. « La mortification est autant nécessaire pour réparer l'image de Dieu dans l'homme et pour la conserver que le ciseau l'est au sculpteur pour faire une statue » (76). Les maladies ne se guérissent que par leurs contraires. Or nous sommes des malades, et la maladie de nos âmes ne vient que de la volonté et du désir de jouir des plaisirs des sens. C'est la diète qu'il nous faut. Le démon voudrait nous bourrer comme un mauvais médecin qui laisse

(72) *Ibid.*, t. II, p. 8.

(73) *Disciplina Ordinis Cartusiensis*, p. 33.

(74) *Psalmodie Intérieure*... t. II, p. 119.

(75) *Sujet de méditations sur le Sermon que fit Notre-Seigneur sur la Montagne*, p. 232 sq. Dom Le Masson a écrit également une petite instruction « *sur la manière de se gouverner dans la tentation et dans l'affliction* ». Elle se trouve au t. II de l'Introd. à la Vie intérieure et parfaite.

(76) *Introd. à la Vie intérieure et parfaite*, t. II, p. 35. C'est le premier mot de l'*Avis sur la mortification*.

manger à son malade tout ce qui est conforme à ses appétits déréglés jusqu'à ce que le malade se tue lui-même. Notre céleste médecin nous traite tout autrement, il nous présente le renoncement, (Dom Innocent n'hésite pas à dire qu'il est le « centre de la perfection ») (77). Le remède est amer ? Tant pis pour nous. Ce n'est pas le médecin qui en est cause, c'est la maladie.

Et comme on ne discute pas avec un état de fait, il ne s'agit pas de faire du sentiment. C'est la volonté qu'il faut dresser et aguerrir. « *Il ne faut que vouloir pour tout surmonter* » (78). Comme saint Paul « Il pria Dieu par trois fois de le délivrer de cette tentation qui l'humiliait, mais quand il luy eut répondu : ma grâce vous suffit... *il s'appliqua uniquement à résister à cette tentation* » (79). A propos du verset de l'Imitation : « Diligens aemulator valentior erit ad proficiendum, etiamsi plures habeat passiones quam alius bene morigeratus, minus tamen fervens ad virtutes » (l. I, c. XXV, v. 4), Dom Le Masson note, à l'usage de ses novices : « Remarquez de tout cecy *de quelle manière la grâce veut que la liberté travaille avec elle* » (80). Nous touchons ici un point essentiel de la spiritualité de notre auteur, (toujours dans la ligne de ce premier ensemble de tendances que nous sommes en train d'analyser) : l'accent mis avec insistance sur le rôle de la liberté et de la volonté de l'homme dans le combat spirituel. C'est un des points sur lesquels, par le fait de la polémique, Dom Innocent sera amené à s'expliquer avec le plus de détails. Faut-il y voir une influence directe de la spiritualité ignatienne ? Il n'y aurait rien d'impossible. Le Masson a en telle estime « l'excellent livre de la Perfection Chrétienne de Rodriguez le jésuite » qu'il n'hésite pas à l'appeler le « second Bréviaire des Religieux » ; et de saint Ignace lui-même il décrit brièvement dans l'Avertissement à la *Direction pour l'oraison* « l'excellente méthode pour aider à se bien former à l'oraison » qu'il juge ainsi : « C'est celle sur laquelle on doit régulièrement commencer et qu'il faut établir comme le fondement de tout l'édifice » (81). On trouve chez Dom Innocent, comme chez saint Ignace, c'est indéniable, quelque chose

(77) *Ibid.*, t. I, Avertissement.
(78) *Introduction à la Vie intérieure et parfaite*, t. I. p. 8.
(79) *Psalmodie intérieure*... t. II, p. 121.
(80) *Introduction à la Vie intérieure et parfaite*, t. I, p. 24 sq.
(81) *Direction pour se former... à l'oraison*. Avertissement. p. 33. La comparaison de l'ami caché derrière la tapisserie, que Dom Le Masson développe au début de la « Direction » (p. 24), semble empruntée par lui au Traité de la *Présence de Dieu*, de Rodriguez (chap. 8, vers la fin). D'ailleurs, c'est très probablement par Rodriguez, beaucoup plus que par S. Ignace directement que s'est exercée sur D. Le Masson l'influence de la spiritualité des Jésuites.

de guerrier. Pour Dom Le Masson, on peut dire que la pente de son caractère, jointe au long entraînement de la vie du cloître, le prédisposent à ne point minimiser la part de la volonté humaine dans l'affaire du salut et de la perfection chrétienne. Que la lecture de saint Ignace et de Rodriguez n'aient fait qu'accentuer cette tendance, on n'en saurait douter — mais plus encore que chez les Jésuites, c'est dans le « livre d'or » de l'Imitation de Jésus-Christ, lu, relu, et médité que Dom Le Masson a appris le secret de la « discipline militaire du combat spirituel » (82), comme il l'appelle, dans laquelle il est vite passé maitre. On ne saurait exagérer l'influence de ce livre sur Dom Innocent. Il en est littéralement pétri. Il le cite à tout instant. Il en a composé des extraits suivant un plan méthodique à l'usage des novices (83), il a eu surtout à le défendre contre les interprétations qu'en donnaient les Jansénistes : au point que les nécessités de cette controverse allaient l'amener à se poser en champion de l'effort humain contre les fauteurs de la *delectatio victrix* (84). Insistons quelque peu sur ce point, qui éclaire tout un aspect de la spiritualité de Dom Innocent.

Son aversion pour le Jansénisme date de loin. Nous savons en effet par sa correspondance avec le Général des Jésuites Thyrse Gonzalès, et plus encore par les « *Eclaircissemens* », que, jeune

(82) *Introduction à la Vie intérieure et parfaite*, t. I, p. 612.

(83) C'est le premier tome de l'*Introduction à la Vie intérieure et parfaite*, qui est une anthologie de textes de la Sainte Ecriture, de l'*Imitation* et de l'*Introduction à la vie dévote*, groupés, suivant un ordre logique et progressif, en 53 leçons. « De plus, l'éditeur a augmenté son travail de quelques notes, trop rares sans doute, mais pleines de substance. On ne peut que consulter avec fruit cette œuvre estimable... » (Mgr Puyol, *La doctrine du livre de Imitatione Christi*, Paris, Retaux, 1898, p. 22). Ant. Alexandre Barbier (*Dissertation sur soixante traductions françaises de l'Imitation de Jésus-Christ*, Paris, 1812) vante d'autre part l'impartialité de Dom Le Masson qui adopta la traduction de Sacy, malgré ses préventions contre Port-Royal.

(84) *L'Enchiridion salutis operandae...* est né du désir d'arracher aux Jansénistes le patronage de l'auteur de l'*Imitation* dont ils se prévalaient, comme de S. Augustin. Dom Le Masson avait rassemblé d'abord en appendice à l' « *Introduction à la Vie intérieure et parfaite* » les passages de l'*Imitation* dont les Jansénistes prétendaient tirer parti en faveur de leurs dogmes. Il les avait groupés sous trois chefs :

1) la nécessité de la grâce et la qualité de ses secours ;
2) la nécessité de la coopération de l'homme ;
3) la soustraction et la perte de la grâce.

Il y adjoignit des extraits de S. Augustin et du Concile de Trente sur ces trois mêmes points, et cet *Appendice* devint l'*Enchiridion*.

écolier de treize ou quatorze ans, il avait été témoin dans sa famille d'interminables disputes sur les cinq propositions de Jansénius et qu'il avait dès cet instant conçu une répulsion quasi instinctive pour les disciples de « Mr. d'Ypres » (85). Certes, il est choqué au plus haut point, et il ne se fait pas faute de le répéter, par leur insubordination vis-à-vis du Souverain Pontife, par leur esprit de chicane et de subtilité mis au service de cet entêtement dans l'insoumission ; mais notons-le, car cela est significatif, ce qui le heurte de front dans la doctrine de Jansénius, ce qu'il combattra avec le plus de force, c'est le rôle diminué donné à la libre coopération de l'homme sous prétexte de donner davantage à la grâce de Dieu :

« Si les sentiments de ceux qui ne veulent admettre qu'une grâce victorieuse qui entraîne par un plaisir insurmontable, étaient véritables, l'auteur du livre de l'Imitation se seroit trompé dans tout ce qu'il a dit... mais cette espèce de grâce manquant souvent, *on ne feroit pas grand chose et on demeureroit tranquillement dans l'état où l'on se trouveroit pour mauvais qu'il fût*, en attendant le retour de cette grâce. Il ne faut seulement que consulter la droite raison et l'expérience sans parler même des principes qui sont de foy pour connoître l'absurdité de ces sentimens » (86).

Aussi il faut voir la description que donne Dom Le Masson d'un jeune moine indiscipliné, « enfariné de la nouvelle doctrine de M. Jansénius, qui croit n'être obligé à rien faire que lorsque la grâce victorieuse l'entraîne par un plaisir insurmontable, *qui ne veut garder ni règles ni observances*, bref que nous serons contraints d'enfermer l'un de ces jours pour en tirer quelque raison » (87). Le voilà, le point qui retient avant tout l'attention de Dom Innocent, et qui, à lui seul, suffit à condamner la doctrine : on ne veut plus garder ni règles ni observances ! *A fructibus eorum cognoscetis eos.* De même on prétexte que la grâce se retire : c'est pour pouvoir plus facilement se dispenser de l'effort. Rien de plus propre à encourager les âmes lâches que ces ruineux principes, conclura énergiquement Dom Le Masson. Qu'est-ce que tout cet échafaudage théologique en définitive pour qui en considère les conséquences pratiques : une prime donnée à la paresse, rien de plus. Que devient le « *violenti*

(85) *Eclaircissemens...* p. 335 sq. Dom Le Masson nous apprend à la page 340 (il réfute la lettre de Dom Gerberon, *Senior Seniori...* etc.) qu'il avait parmi ses parents le janséniste Mathieu Feydeau, auteur du *Catéchisme de la grâce*, qui parut à Paris en 1659, et fut aussitôt mis à l'Index (cf. P. Féret, « *La Faculté de Théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres* ». Epoque moderne, t. IV, p. 430. -- Paris, Picard, 1906).

(86) *Explication de quelques endroits...* p. 146.

(87) *Ibid.*, p. 56.

rapiunt illud »? Ecoutons Dom Le Masson confier au P. Le Porcq ce qu'il en pense :

« Quelque montre qu'ils fassent au dehors (les Jansénistes) ils se croient dans le fond de leur âme, exempts de se faire cette violence qui est nécessaire pour ravir le royaume des cieux selon la parole de Jésus, cette violence qu'il dit qu'il faut se faire ne les inquiète point. Pour faire le bien ils s'en attendent à la volupté qui entraîne, et quand ils tombent dans le mal ils s'en consolent fort facilement par la persuasion qu'ils ont toute présente qu'ils sont indignes d'avoir cette grâce entraînante. Ils prennent même l'habitude du mal et y peuvent persévérer sans inquiétude, car il n'est question que d'attendre cette grâce entraînante et de croire que si on est du nombre des prédestinés, elle viendra sans faute. On peut demeurer là tranquillement en l'attendant et se contenter de faire quelque acte d'abandonnement à la justice de Dieu pour étouffer encore mieux les remors de la conscience » (88).

Qu'on le remarque bien : c'est longtemps avant d'être entré en contact avec les doctrines quiétistes que Dom Innocent parle ainsi. Nous entrevoyons déjà l'accueil qu'il fera à l'« abandon » des nouveaux prophètes !

Détail très significatif : il englobe dans une commune réprobation Jansénisme et Quiétisme, qu'il croit pouvoir faire remonter l'un et l'autre aux mêmes principes erronés. C'est dans les *Eclaircissemens sur la Vie de Messire Jean d'Aranthon d'Alex* :

Si l'on considère attentivement les principes sur lesquels Jansénius et ses disciples établissent leur doctrine *de la seule grâce victorieuse*... si on examine les raisons sur lesquelles ils imputent à ceux qui ne sont pas de leur sentiment *« de composer avec Dieu, de ne luy laisser que la moindre part du bien qui est en eux, de pouvoir se glorifier en eux et non en Dieu »*... si, dis-je, on considère et examine bien toutes ces choses et qu'on les compare avec ce que disent les Quiétistes pour établir, soutenir et défendre leurs erreurs, on trouvera que les principes des Jansénistes et des Quiétistes sont les mêmes, et que les Quiétistes pourront imputer les mêmes choses que font ici les Jansénistes à ceux qui combattront leurs pernicieux dogmes (89) « *de tout laisser faire à*

(88) La lettre est datée de 1683 (ms. 948, t. VII, p. 56, Bibliothèque de Grenoble). Dom Le Masson n'a pas encore fait connaissance avec Mme Guyon.

(89) Est-ce une allusion à Nicole ? Ce n'est pas impossible. La *Réfutation des principales erreurs Quiétistes*... est de 1695, les *Eclaircissemens*..., de 1699. Dom Le Masson n'avait pas pour Nicole une vénération démesurée, à en juger par la façon dont il en parle dans la *Vie de Messire d'Aranthon* et dans les *Eclaircissemens*... (*Vie*, 1re éd., p. 270; *Eclaircissemens*, p. 60 sq.) et par ses *Observations sur le Système de la grâce universelle de M. Nicole* (La Correrie, 1700). D'ailleurs tout ce qui venait de Port-Royal lui inspirait quelque méfiance.

Dieu, de ne lui rien demander, de demeurer dans l'inaction et de pratiquer en toutes choses l'abandon sans se mettre en soin de rien, sans faire de réflexion sur soy-même, sans se mettre en peine de résister à rien » ; les uns se reposent sur les opérations de la grâce victorieuse qui les entraînera infailliblement sans qu'ils puissent résister, et les autres demeurent tranquilles par leur abandon aux opérations de l'Esprit de Dieu qui fait tout dans eux et qu'ils croiroient offenser s'ils y joignoient quelque chose du leur et de leur propre opération. C'en est assez pour faire voir que les sentimens des uns et des autres viennent de la même source d'erreur (90).

Passage significatif, disions-nous, car il nous fait voir combien est fondamentale l'opposition de Dom Le Masson à toute espèce d'inaction spirituelle : elle lui fait découvrir des liens de parenté jusqu'entre des erreurs aussi opposées entre elles que Jansénisme et Quiétisme (que l'on songe à la *Réfutation des principales erreurs Quiétistes*, par le janséniste Nicole).

C'est encore le même grief qu'il brandit contre le Protestantisme quand il lui arrive d'avoir à le juger :

Nous dirons seulement un mot sur la différence de leur religion d'avec la nôtre. Il y a plusieurs controverses entre eux et nous, mais je crois qu'ils s'accorderaient facilement à tous les dogmes de la religion catholique s'ils convenoient avec nous d'un point qui ne consiste qu'à ces paroles de Jésus-Christ à la lettre et selon leur sens naturel : Le royaume des cieux souffre violence et ceux qui se font violence le ravissent. Voilà ce que notre religion nous enseigne qu'il faut absolument mettre en pratique. Mais ils se persuadent dans la leur que ces paroles de Jésus-Christ s'entendent d'une autre manière et qu'ils n'ont besoin d'autre chose pour être sauvés que de la Foy. C'est vouloir obtenir le salut éternel et le Royaume de Dieu sans qu'il en coûte rien. En quoy consistera donc cette violence sans laquelle Jésus-Christ dit luy-même qu'on ne parviendra point au Royaume de Dieu ?... « Il faut faire de dignes fruits de pénitence, c'est-à-dire de bonnes œuvres ; c'est le caractère de la Religion catholique : la prétendüe Réformée s'en rapporte uniquement à sa foy qui ne consiste qu'en acquiesçant à une spéculation qui n'incommode en rien la nature. Elle trouve ainsy chez eux son repos. Hé ! que luy coûte une religion de cette espèce ? (91).

Idée un peu simpliste du système protestant : peut-être. Dom Le Masson n'y veut voir qu'une chose : l'absence du *violenti rapiunt illud.* Mais cette simplification même est révélatrice : mépris des bonnes œuvres chez les Protestants, attente de la « gratia victrix »

(90) *Eclaircissemens*... p. 264.
(91) *Vie de Messire d'Aranthon*, p. 255 et p. 36.

chez les Jansénistes, « abandon » chez les Nouveaux Mystiques, ce ne sont là pour Dom Innocent que trois aspects d'une même erreur. Peu lui importent en somme les discussions théoriques, c'est sur le terrain pratique qu'il ramène toute la question. Il juge ses adversaires avec cet unique souci en tête : assurer la coopération de l'homme à la grâce. Il se fera traiter par les Jansénistes de moliniste, de pélagien, n'importe. Jusqu'au bout, il dénoncera « cette dangereuse sûreté qui fait qu'on se met peu en peine de coopérer à la grâce de Jésus-Christ ». Et quelques mois avant sa mort, il écrira encore au P. de la Chaise que si le Roy n'y met bon ordre « on verra naître d'étranges désordres sous le prétexte du manquement de grâce » (92).

En somme qu'il s'agisse d'attachement à la vertu solide, de défiance pour tout ce qui vient de l'homme déchu, et en particulier pour les spéculations de son esprit déréglé, qu'il s'agisse de mortification, de combat, de culte de l'effort et de la volonté dans la coopération de l'homme à son salut et à sa sanctification : ce sont là autant d'aspects, nous semble-t-il, d'une première tendance de Dom Le Masson que nous avons appelée son « réalisme » et que l'on pourrait si l'on veut, récapituler dans ce mot de saint Léon qu'il cite d'ailleurs volontiers : « Ce n'est pas en dormant qu'on gagne le royaume du Ciel ».

(*à suivre*). Jacques-Paul Martin.

(92) Lettre du 4 février 1703. Biblioth. de Grenoble, ms. 633, p. 159.

DANS LE SILLAGE DE LA « FRÉQUENTE »

LA DOCTRINE DE GILLES DE GABRIEL SUR LA COMMUNION

A l'origine et dans l'histoire des grands mouvements spirituels comme des autres, un ou deux grands noms se détachent qui, au regard superficiel, paraissent tout résumer, tout expliquer. Ainsi le nom d'Arnauld et son ouvrage *De la fréquente communion,* dans le mouvement anti-eucharistique du XVII[e] siècle.

Mais on ne se rend bien compte des choses que si l'on s'attache à découvrir, aux côtés du grand chef, l'équipe des disciples qui ont vulgarisé sa doctrine. Ces pages visent à le montrer par un exemple.

Au rang sinon des plus éclairés, du moins des plus fougueux propagandistes des idées rigoristes en fait de communion, pendant la seconde moitié du XVII[e] siècle, se place un théologien belge (1) de

(1) Dans l'écrit adressé à l'évêque de Tournai, rédigé du 27 avril au 7 mai 1680, sous le titre de : *Difficultés sur le livre des éclaircissements sur le sacrement de pénitence*, etc. de M. l'évêque de Tournai (*Œuvres de Messire Antoine Arnauld*, t. XXVI, p. 172), Antoine Arnauld invoque pour sa défense les bons auteurs qui ont écrit en accord de pensée avec lui. Il cite le P. Gabrielis en ces termes : « Enfin le Père Gabrielis, licencié dans la Faculté de Théologie de Louvain, a traité aussi cette matière dans de longues thèses, très judicieuses et très solides, et dans son livre intitulé : *Specimina Theologiae Moralis Christianae et Moralis Diabolicae,* pour lequel on l'a fait aller à Rome, mais à la confusion de ceux qui l'y ont envoyé, parce qu'il a si bien justifié son livre qu'en y changeant le titre, qui a paru trop dur, et expliquant quelques endroits qui ne regardent pas les règles qu'il avait marquées qu'on devait observer présentement dans l'administration de la Pénitence, on l'a ôté du rang des livres défendus, où ses ennemis l'avaient fait mettre, et on lui a donné la permission de l'imprimer de nouveau ». Voilà pour l'auteur et ses démêlés en cour de Rome.

Sur l'homme et ses succès apostoliques, Arnauld note (*op. cit.* p. 174) : « Le Père Gabrielis n'a nulle des qualités humaines qui peuvent attirer le monde : il n'a nulle politesse dans ses discours, étant Liégeois, qui est le

Louvain, religieux Bogard, Gilles de Gabriel (2). Nature fruste et mal policée, intelligence quelque peu épaisse mais très appliquée, fort inclinée aux outrances, au reste confesseur et prédicateur ardent, Gilles de Gabriel avait reçu sa formation dans l'atmosphère belliqueuse et rigoriste de l'Université de Louvain. Professeur de philosophie en titre, ou provincial, ou régent général des études de son ordre, ou prédicateur à Bruxelles, on le trouve toujours préoccupé des problèmes du moment et ferme tenant des positions les plus éloignées du laxisme.

Il aurait pu applaudir aux condamnations portées par l'Université de Louvain contre des thèse laxistes dénoncées les unes, en 1653, par l'Archevêque de Malines, Mgr Boonen, les autres, en 1657, par l'Evêque de Gand, Mgr Triest. En 1661-1662, lors de la querelle qui s'était élevée entre les curés de Gand et les jésuites au sujet de l'attrition, l'Université avait donné raison aux curés, réprésentants du rigorisme. On s'occupait de dépêcher à Rome (3) une ambassade de professeurs chargés d'obtenir une condamnation retentissante du laxisme. Espoirs fondés, puisque le décret du Saint Office, en date du 2 mars 1679, devait sanctionner les verdicts de Louvain. Le

langage le plus corrompu de tous ceux qui parlent walon (*sic*) ; il est d'un ordre qui, avant lui, était le plus méprisé de tous les ordres religieux et que les évêques avaient peine à recevoir aux Ordres, tant ils étaient peu habiles. Cependant en prêchant les mêmes choses qui sont dans ses livres et dans ses thèses, et les pratiquant envers ceux qui s'adressent à lui, bien loin qu'il ait rebuté le monde, il n'y a point de prédicateur à Bruxelles qui soit plus suivi, ni de Directeur qui ait plus de pénitents, ni dont les pénitents édifient plus le monde par leur ferveur dans la piété et par le réglement de leur vie ».

Dans une « *Réponse justificative* » à un libelle (1691-1692), Gabrielis termine en ces termes : « Voilà, Messieurs, tout ce que j'ai trouvé à propos de vous répondre sur tout ce que vous avez allégué dans votre libelle... pour me décrier en décriant mes sentimens en langue française auprès du peuple qui entend mes instructions ou mes sermons, pour le détourner de les écouter : ce qui pourroit arriver, si (contre mon dessein de demeurer en repos) je n'avois mis la plume à la main pour vous réfuter dans la mesme langue, qui ne m'est ny naturelle, ny acquise par étude, mais par un usage qui ordinairement n'en exprime point la netteté ». (L'approbation du censor librorum de Malines est datée du 22 janvier 1692).

(2) Nous empruntons ces données biographiques et historiques principalement à la *Biographie nationale* (belge), art. Gabrielis, par E.-H.-J. Reusens ; au livre de P. Franciscus Deininger, O. S. B., *Johannes Sinnich*, Düsseldorf, L. Schwann, 1928 ; au *Der Index der verbotenen Bücher*, par Reusch, II, 1, pp. 525-526, nº 6 ; au *Dictionnaire des livres jansénistes*, Anvers, 1755.

(3) La députation partit en 1677.

rigorisme naviguait donc vent en poupe. Dans le même temps, la fusillade théologique crépitait sans arrêt, et, d'un camp à l'autre, on se lançait libelles et gros volumes. En 1674, parut entre autres livres, un ouvrage rigoriste qui « fut pour les Pays-Bas ce qu'avait été pour la France le livre de *La Fréquente* » (4), le *Methodus remittendi et dimittendi peccata*, par G. Huygens, docteur de Louvain. Cette année-là encore paraissait à Louvain la deuxième édition latine de *La Fréquente* (5).

Grisé par toute cette polémique et encouragé par les succès de ses amis, Gilles de Gabriel crut pouvoir y aller de son petit ouvrage. Il publia en 1675 un manuel pratique de morale : *Specimina moralis christianae et moralis diabolicae in praxi*, Authore R. P. F. Aegidio Gabrielis, S. T. B. F., Tertii Ordinis S. Francisci de Poenitentia, vulgo Beggardorum, S. Theologiae lectore, Bruxellis, Typis Eugenii Henrici Fricx. Quatre ans, il put se croire paré contre tout péril de condamnation. Mais en 1679, quelques mois après les décrets du 2 mars contre le laxisme, le vent tourna. Gilles de Gabriel fut des premiers frappés. Le 27 septembre, l'Inquisition interdit son livre.

Gilles se rendit à Rome, où on l'appelait pour y présenter des explications et recevoir des observations sur son ouvrage. A Rome même s'édita en 1680, sous le couvert de puissantes protections (6), une nouvelle édition latine corrigée (7).

En 1682, paraissait à Amsterdam une traduction française (8) dont l'auteur, le bénédictin Gerberon (9), avait pris quelques libertés

(4) *Œuvres de Messire Antoine Arnauld*, t. 26, Préface historique et critique, p. XCIV.

(5) La première édition avait paru à Paris, chez Vitré, en janvier 1647. Antoine Arnauld avait personnellement exécuté le travail de traduction. (*Œuvres de Messire Antoine Arnauld*, t. XXVI, Préface historique et critique, p. LXV).

(6) Favoriti († 1683) et Casoni, secrétaires d'Innocent XI, qui passaient pour jansénistes. Favoriti avait fait corriger le livre par Dirois, théologien du Cardinal d'Estrées, et avait obtenu la permission du Pape pour l'impression de l'édition expurgée. Le livre portait l'approbation — donnée, paraît-il, à contre-cœur — du Maître du Sacré-Palais Capisucco.

(7) Cette édition portait le titre de : *Specimina moralia*, R. P. F. Aegidii Gabrielis Leodiensis, editio secunda ab authore correcta et aucta.

(8) Le titre était : *Les essais de la théologie morale*, par le R. P. Gilles de Gabriel, licencié de l'Université de Louvain, Prestre Religieux du Tiers-Ordre de S. François, Définiteur général et Commissaire Apostolique dans le Païs-Bas. Troisième édition, reveue, corrigée et augmentée. Suivant l'original imprimé à Rome, chez François Tizzoni, l'année 1680. Avec la permission du Maître du Sacré-Palais.

(9) Le nom du traducteur n'est indiqué en aucun endroit du livre.

avec l'original. En 1683, parut encore, à Lyon, une édition latine portant le titre de l'édition primitive. Cette même année, en dépit d'un nouveau voyage à Rome (10), Gilles de Gabriel ne put éviter la condamnation (11) définitive (2 septembre 1683) de toutes les éditions et traductions parues ou à paraitre (12).

(10) Une lettre d'Antoine Arnauld à M. du Vaucel, datée du 16 avril 1683, dit que « le Père de Gabrielis... est parti pour Rome il y a plus de six semaines ». (*Œuvres de Messire Antoine Arnauld*, t. II, p. 235).

(11) Dans sa « *Réponse justificative* » de 1692 au libelle de Henri de Long-val « *Le fondement des réflexions sur la sentence du Conseil de Gueldre* », Gabriel se plaint d'une allusion déplaisante à ses condamnations : « Vous dites de moy : ... on s'imaginait que les foudres du Vatican lançez jusques à deux fois contre un livre qu'il a composé, après l'avoir effraié, luy auroient éclairé l'esprit et luy auroient découvert ses erreurs »... Permettez-moy de vous dire en passant que j'admire vostre façon de parler payenne et peu respectueuse aux sentences du Vatican, que vous traitez de *foudres* lancez contre les livres composez par des Enfants de l'Eglise, qui n'ont que de la soumission pour elle et qui en regardent le Chef comme un Père et comme un Vicaire de Jésus-Christ doux et bénin; non pas comme un Jupiter furieux qui ne vomit que feu et flamme pour se faire craindre et non pas pour se faire aimer ; pour aveugler et non pas pour éclairer.

Voilà l'idée que vous en donnez aussi bien aux Hérétiques, que vous empêchez par là de retourner au gyron de l'Eglise leur Mère, qu'aux Catholiques que vous effrayez, comme s'ils n'étaient pas gouvernez par un Père qui n'agit que par charité, mais par un Tyran qui veut de gré ou de force tout assujettir à l'esprit de sa domination et de sa puissance.

Pour moy estant appellé (*sic*) à Rome par la bonté d'Innocent Onzième, je n'y ay trouvé que bienveillance, que faveur, qu'amour paternel, et je n'y ay remarqué aucun esprit foudroiant, comme vous le représentez par vos *foudres du Vatican*, qui ne se lancent que contre les Rebelles et non pas contre les Enfants obéissants et soumis, *parcere subjectis et debellare superbos*, et j'en suis sorti pleinement satisfait et avec la bénédiction de Sa Sainteté » (pp. 1-2).

(12) Le cardinal Ludovisio avait remis au Pape un écrit assurant que la 2e édition elle-même contenait des erreurs. Le Pape la fit examiner d'abord à l'insu de Favoriti par un théologien, ensuite par le Maître du Sacré-Palais et quatre consulteurs de l'Inquisition : l'examen fut défavorable. D'Espagne des critiques arrivaient aussi : la 1re édition avait été condamnée par l'Inquisition de Tolède, comme contenant des propositions « Baïanistes, Jansénistes, sentant l'hérésie... » ; maintenant l'ambassadeur espagnol, de la part du roi, se plaignait de la nouvelle édition ; des écrits polémiques paraissaient contre elle. L'Inquisition prononça son arrêt. Ce fut un gros coup pour tout le parti janséniste. Antoine Arnauld ne cacha pas sa mauvaise humeur ; il dit par exemple dans une lettre du 11 avril 1686, à M. du Vaucel : « Le livre du P. Gabrielis a été condamné une et deux fois (après avoir été imprimé à Rome même, comme ne méritant plus aucune censure, et sans qu'on sache le sujet de cette seconde condamnation ; et ce n'est

Dans son traité, Gilles de Gabriel consacre presque toute la seconde partie à étudier les Sacrements et à définir les dispositions que suppose leur digne et fructueuse réception. L'Eucharistie est examinée à son tour : c'est aux pages qui en traitent que se limitera notre étude. Elles n'ont pas subi de modifications (13), de la première édition latine (1675) à la deuxième (1680); et Gerberon les a traduites avec fidélité. Dans l'étude que nous en ferons, nous citerons ordinairement cette traduction française ; aussi bien présente-t-elle davantage d'intérêt, le public moyen ayant dû l'aborder plus facilement que les éditions latines. N'était-ce pas l'une des raisons du succès de *La Fréquente*, que d'avoir été écrite en français ?

A qui se pose la question des sources où Gilles de Gabriel a puisé sa doctrine eucharistique, il n'est que d'ouvrir la *Fréquente* pour être aussitôt renseigné.

Gilles de Gabriel s'est inspiré d'Arnauld, et de lui seul. Encore s'est-il contenté d'utiliser à peu près exclusivement la troisième partie

apparemment que des bagatelles qu'on ne saurait deviner). Or il y a beaucoup de choses dans les livres de M. Huygens et de M. Havermans — (Huygens : *Methodus dimittendi et retinendi peccata* ; Havermans : *Tyrocinium theologiae moralis*) qui sont conformes à ce qui se trouve dans le livre du Père Gabrielis. Donc les livres de M. Huygens et de M. Havermans sont condamnés, aussi bien que celui du P. Gabrielis.

Si on souffre à Rome que l'on fasse un usage de leurs censures, si impertinent et si insensé, il faut donc qu'ils y soient bien aises d'entretenir parmi les théologiens une guerre sans fin où les plus impudens auront toujours l'avantage au jugement des simples et des ignorans, parce qu'ils pourront s'imaginer que ces écrivains emportés ont Rome pour eux ». (*Œuvres de Messire Antoine Arnauld*, t. II, p. 660).

(13) La chose est d'autant plus remarquable que, dans l'intervalle des deux éditions, avait paru le décret d'Innocent XI sur la communion fréquente (*Decretum C. S. Concilii*, 12 Febr. 1679. De communione frequenti et quotidiana. Denjenger, 1147-1150). Le décret ne visait pas la controverse française. Il reprenait, en la développant à l'usage des espagnols qu'inquiétait l'intense propagation de la communion fréquente dans leur pays, la réponse faite en 1587 à l'évêque de Brescia. Sans ouvrir encore très large la porte à la communion quotidienne, le décret réagit énergiquement contre les mauvais bergers qui prétendent la fermer ; son esprit, qui va tout à favoriser la communion fréquente, est exactement à l'opposé de celui qui inspire Gabriel. Plus tard, — 24 août 1690, — au nombre des propositions condamnées par Alexandre VIII on en relèvera deux qui toucheront directement les positions rigoristes de Gabriel, reprises d'Arnauld : 22. Sacrilegi sunt judicandi qui jus ad communionem percipiendam praetendunt, antequam condignam de delictis suis paenitentiam egerint. — 23. Similiter arcendi sunt a sacra communione quibus nondum inest amor Dei purissimus et omnis mixtionis expers.

de la *Fréquente*, et, dans cette partie, le chapitre VII, quitte à en laisser tomber quelques éléments secondaires.

Au reste, Gabriel traite le sujet avec beaucoup moins d'ampleur que ne l'avait fait Arnauld, et telles idées du grand polémiste ne trouvent pas ou trouvent peu d'écho chez le moraliste vulgarisateur.

Pour nous débarrasser de la question purement matérielle de l'imitation d'Arnauld par Gabriel, établissons tout de suite le parallélisme des deux auteurs.

A l'exception des cinq premiers paragraphes (XV à XIX), et du dernier (XXXII), tout le reste, soit douze paragraphes, est emprunté (14) presque littéralement à la *Fréquente*, IIIe partie, ch. VII.

Ces douze paragraphes présentent, cités dans le même ordre, des textes de Pères et de théologiens, avec la même conclusion d'ensemble. Les citations s'encadrent de part et d'autre de quelques mots d'introduction ou de commentaire. Pour abréger, Gabriel a seulement omis les témoignages de Théodoret, Psellus, Gennade et Jean d'Avila, ne retenant ainsi que les Pères et les plus grands noms de la théologie.

A la différence d'Arnauld qui a « résolu de ne rien dire de [lui]-même dans [son] ouvrage, mais d'exposer simplement la doctrine sainte des saints Pères » (15), Gabriel ne nie pas ses intentions : il se présente en auteur et donne son opinion personnelle — ou prétendue telle — quitte à l'abriter derrière un solide rempart d'arguments patristiques et conciliaires. Aussi bien, Gilles de Gabriel n'écrit pas un ouvrage de polémique.

Polémiste, Arnauld suivait pas à pas un adversaire (16) contre lequel il exerçait une souple dialectique. Il trouvait à ce jeu l'occasion et l'avantage de projeter sur les questions en litige la clarté d'utiles distinctions que Gabriel a oubliées ou volontairement omises.

Arnauld, à plusieurs reprises (17), distingue le cas des chrétiens

(14) Des citations patristiques Gerberon donne toujours une traduction différente de celle d'Arnauld.

La conclusion (§ XXXI) est celle d'Arnauld, légèrement démarquée. Voici un exemple à l'appui de l'assertion :

Arnauld.	*Gerberon.*
... De sorte que le fondement géneral des dispositions nécessaires pour communier avec fruit, selon la doctrine de l'Eglise, c'est de vivre chrétiennement...	... Le fondement général de toutes les dispositions qui sont nécessaires pour communier avec fruit, c'est donc, selon la doctrine de l'Eglise, de mener une vie chrétienne...

(15) *Fréquente*, IIIe part., ch. II, p. 559.

(16) Le Père de Sesmaisons, dont un petit mémoire manuscrit sur la communion était tombé aux mains des jansénistes.

(17) Par exemple *Fréquente*, Ire part., ch. XX, p. 232.

pécheurs nouvellement convertis et celui des *justes*. Les premiers surtout retiennent son attention : dans leur cas, il prône la thérapeutique des délais de l'absolution et de la communion, puis de la communion rare. Arnauld range dans la catégorie des *justes* les chrétiens qui n'ont pas commis de péchés mortels, ou qui, s'en étant rendus coupables, ont achevé leur pénitence. Il les admet à une communion plus ou moins fréquente selon le degré de leur ferveur.

Pour discutable qu'elle soit à certains égards, la classification était commode et offrait une base à la discussion. Nulle part Gabriel ne s'avise de la reprendre explicitement.

Pareille négligence chez lui dans le problème des conditions requises pour communier — qui est tout le problème. A dire le vrai, Arnauld avait sur ce point ouvert la voie des confusions. L'un et l'autre se dépensent à fixer les conditions nécessaires pour communier dignement. Mais ils laissent dans une pénombre voulue le sens des termes employés. Arnauld évite et Gabriel oublie de dire avec clarté ce qu'est cette nécessité et si « communier dignement » signifie seulement : communier sans sacrilège, ou : communier avec la ferveur idéale (18).

(18) Bourdaloue dira fort justement : « Voulez-vous savoir quelle a été l'une des erreurs les plus remarquables de notre siècle, quoique des moins remarquées ? La voici : c'est qu'en mille sujets, et surtout en celui-ci, on a confondu les préceptes avec les conseils ; ce qui était d'une obligation indispensable avec ce qui ne l'était pas ; les dispositions absolument suffisantes avec les dispositions de bienséance, de surérogation, de perfection ; en un mot, ce qui faisait de la communion un sacrilège, avec ce qui en diminuait le mérite et le fruit. Voilà ce que l'on n'a point assez démêlé, et ce qu'il était néanmoins très important de distinguer. En effet, citons, tant qu'il nous plaira, les Pères et les Docteurs de l'Eglise ; accumulons et entassons autorités sur autorités, ... il en faudra toujours revenir au point décidé, que quiconque est en état de grâce, exempt de péché, je dis de péché mortel, est dans la disposition qui suffit, selon la dernière rigueur du précepte, pour communier. Ainsi nous l'enseigne le Concile de Trente, et c'est une vérité de foi. De là il s'ensuit que, si je suis souvent en cet état de grâce, j'ai dès lors la pureté absolument suffisante pour communier souvent ; et que, si tous les jours de ma vie je me trouvais en cette même disposition, j'aurais chaque jour de ma vie le degré de pureté nécessairement requis pour ne pas profaner le corps de J.-C. en communiant ; et non seulement pour ne le profaner pas et ne pas encourir la censure de saint Paul : judicium sibi manducat et bibit, mais pour recueillir à l'autel du Seigneur une nouvelle force et y recevoir un nouvel accroissement de grâce ». (Sermon pour le dimanche de l'octave du Saint-Sacrement, *Sur la fréquente Communion* « Homo quidam... », 1re partie, éd. Outhenin, 1850, t. II, p. 600).

Clair langage et tel que, pour en trouver un pareil, il faut remonter

Gabriel dira par exemple (p. 97, § XXVII) :

« Pour recevoir dignement l'Eucharistie, il faut être toujours dans les larmes de la pénitence et se purifier sans cesse des péchés, même de tous les jours, c'est-à-dire des péchés véniels ».

Ailleurs (§ XVIII, p. 90), commentant le lavement des pieds, il déclare que « pour recevoir l'Eucharistie... il faut être non seulement net de tout péché mortel, mais encore détaché des péchés véniels... » et que, si Judas « la reçut indignement », c'était faute d'« être dans un amour ardent et une humilité profonde ».

Une fois ou deux seulement, Gabriel atténue les expressions catégoriques de cette sorte, qui foisonnent dans ses pages. Après avoir affirmé que « s'approcher de N.-S. avec tiédeur, sans dévotion, sans discernement », c'était « faire injure à un sacrement si auguste », il admet qu'à « ceux qui se sentent moins dévots » il y a lieu simplement de « *conseiller* » qu'ils « diffèrent la communion jusqu'à ce qu'ils soient mieux disposés » (§ XXX, pp. 99-100). Mais dans l'ensemble de son tableau, aux couleurs franches et rudes, cette nuance disparaît.

Arnauld de son côté avait, à maintes reprises, entretenu l'esprit de ses lecteurs dans les mêmes imprécisions (19). Il estime que « les péchés véniels... (20) mettent l'âme hors de la disposition que ces

au *Petit livre sur le fréquent usage du Très Saint Sacrement de l'Eucharistie*, publié à Rome en 1557 par le Père Christophe de Madrid, S. J. (En voir le texte dans Dudon, *Pour la Communion fréquente*, pp. 75-180). Christophe de Madrid distinguait parfaitement (*op. cit.* pp. 81-83) les divers sens de l'expression « communier dignement ».

(19) Arnauld n'ignore pas que l'absence de tout péché mortel est la disposition fondamentale exigée par le Concile de Trente, et la seule absolument exigée. Mais ses préoccupations vont constamment ailleurs et beaucoup plus haut ! Bossuet lui-même, dont la théologie eucharistique est toute proche de la nôtre, répugne à considérer les dispositions minima ; il dira que « *absolument* parlant, la disposition *essentiellement* requise se trouve dans ceux qui, étant sincèrement convertis, et *suffisamment* purifiés par la pénitence, sont hors du péché mortel par l'absolution ». Mais il n'accorde le bénéfice de cette concession qu'à ceux qui se présentent pour communier « dans les grandes fêtes » ; le cas des communions plus ou moins fréquentes est différent. (Lettre du 26 juin 1691 aux Religieuses de la Congrégation Notre-Dame, à Coulommiers, *Correspondance*, t. IV, p. 242).

(20) Arnauld esquisse une fois au moins une distinction entre diverses sortes de péchés véniels (*Fréquente*, 1re part., ch. XXXIX, pp. 291-292); et, après saint François de Sales, il met une différence entre le péché véniel et l'affection au péché véniel (*Fréquente*, 1re part., ch. XXII, pp. 238-239). Il goûte fort le sentiment de l'évêque de Genève qui, pour admettre à la communion hebdomadaire, demande l'absence de toute affection au péché véniel (*Fréquente*. ibid.)

Gilles de Gabriel n'effleure nulle part ces distinctions.

sacrés mystères demandent » (*Fréquente*, 1re part. ch. XXXIX, p. 295). Réflexion des plus troublantes, puisqu'elle fait suite à cette très grave parole de saint Bonaventure : « Si je m'approche indignement de ce Mystère, je me jette dans une horrible condamnation ».

Arnauld s'élève encore contre l'idée d'admettre à la communion celui qui, absous de ses péchés mortels, n'apporte, avec l'état de grâce que la disposition de « faire ce qu'[il] peut pour avoir de la dévotion » (*Fréquente*, IIIe part., ch. VII, p. 570). Y aurait-il en ce cas sacrilège proprement dit ou seulement communion sans fruit appréciable ? Pas plus que Gabriel, Arnauld ne le dit : le lecteur prendra là-dessus l'avis qu'il voudra ; mais plus il se rapprochera de l'opinion d'un quasi-sacrilège, mieux il témoignera qu'il a compris Arnauld et Gabriel. Car, de toute évidence, les deux auteurs jugent que l'état de grâce doublé de quelques dispositions de piété est très loin de suffire.

Arnauld et Gilles de Gabriel après lui invitent les Pères à proclamer les dispositions de ferveur requises. Exigences ou souhaits ? On ne sait pas bien, les textes cités ne comportant aucune distinction chez Gabriel, presque aucune chez Arnauld, et nos deux moralistes s'étant préoccupés de maintenir la précieuse indétermination.

Gabriel, ayant averti que le Sacrement de l'Eucharistie... demande dans ceux qui le doivent « recevoir de très grandes et de très particulières dispositions » (§ XVII, p. 89) (21), écarte de la Sainte Table, d'accord avec saint Denis, les chrétiens qui n'ont pas « un amour divin sans mélange,... une certaine forme divine et déifiante, un attachement ferme et insurmontable aux choses de Dieu et enfin une parfaite union avec Lui : en un mot, il faut être parfait et irréprochable pour être jugé digne de participer à de si grands mystères » (§ XX, p. 92).

Les exigences de S. Jean Chrysostome agréent beaucoup aussi à notre auteur, puisque « ce saint et éloquent Docteur » veut, outre « le pardon [des péchés], la présence du Saint-Esprit dans l'âme et une riche abondance de bonnes œuvres » (§ XXIV, p. 94).

Ces textes et les autres étaient déjà complaisamment cités et interprétés dans le même esprit par le docteur de Port-Royal. Mais ici les exhortations au respect envers l'Eucharistie prenaient un caractère terrifiant que Gabriel ne donne pas aux siennes en pareil degré. Gabriel parle seulement du « Sacrement si auguste et si vénérable » (p. 94), des « Sacrés Mystères », des « si grands Mystères » (p. 92)

(21) Texte latin de Gabriel : « praeparatio ad illud recipiendum maxima et exactissima requiratur » (§ XVII, p. 106, éd. de 1675).

et, une fois, des « redoutables Mystères » (p. 92) (22). Arnauld nous dit que au jugement des Pères, il ne faut « se présenter qu'avec horreur et avec tremblement à une Table que les Anges ne regardent qu'avec une frayeur respectueuse » (*Fréquente*, 1re part., ch. XXVI, p. 253).

Absence de péchés non seulement mortels, mais véniels, ardent amour de Dieu, Arnauld réclame cela en principe pour toute communion : « Les Pères, dit-il, ont jugé que de tous ceux qui communient soit souvent, soit rarement, ceux-là seuls étaient dignes de louange qui le faisaient avec une conscience sincère, un cœur pur et une vie irréprochable » (*Fréquente*, 1re part., ch. XXVI, p. 253),

Pourtant, comme Arnauld poursuit le débat avant tout sur le terrain de la communion fréquente et de ses conditions spéciales, on voit le polémiste se préoccuper des proportions équitables à fixer entre le nombre des communions et le degré de ferveur des âmes. Il excelle à hérisser le chemin de la Sainte Table de tant de barrières que l'accès fréquent en devient pratiquement impossible.

Sans suivre son modèle dans le dédale des barêmes savamment dosés que les théologiens et les spirituels ont essayé d'établir et que la *Fréquente* reproduit par le menu, Gabriel adopte au fond et résume fidèlement la position d'Arnauld, quand il dit : « On doit s'approcher [de l'Eucharistie] plus ou moins souvent selon que la ferveur s'augmente,... s'en abstenir à proportion que la ferveur de la charité diminue » (§ XXXII, p. 102).

A la base de la pensée de Gabriel comme de celle d'Arnauld, il y a la même conception de la communion, une conception où le point de vue de la révérence due à l'Eucharistie prime, jusqu'à le détruire, le point de vue de l'utilité du communiant, et où la considération du fruit « ex opere operantis » efface presque complètement la considération du fruit « ex opere operato ».

Les deux auteurs, — Arnauld avec plus de détails et fréquemment, Gabriel d'une manière moins appuyée, parce qu'il s'agit à ses yeux d'un principe évident, — s'accordent pour justifier le régime des communions rares par cette règle — mieux : ce postulat — de thérapeutique, applicable, selon eux, à l'âme comme au corps : une nourriture forte et abondante ne peut être prise utilement que par un estomac d'homme bien portant; elle accable ou empoisonne l'estomac d'un malade ou d'un convalescent.

Tel est l'ordre de la médecine terrestre, et tel « l'ordre de la médecine céleste » à l'égard de la nourriture eucharistique. Ici et là,

(22) L'expression « Les redoutables mystères » est imputable au seul Gerberon, qui l'a ajoutée au texte. Elle était familière aux jansénistes français. D'ailleurs on la trouve chez les Pères.

même rigueur. Il est toujours dommageable, il est strictement interdit de « renverser » l'un et l'autre.

Qu'on entende les médecins (23) eux-mêmes :

ARNAULD.

Les demi-chrétiens devraient « substituer au retranchement de cette nourriture divine, laquelle ils ne sont pas encore capables de bien digérer, quelque autre nourriture plus convenable à leur état, qui pût servir a les fortifier et à leur procurer peu à peu une assez grande vigueur pour pouvoir manger avec fruit le pain des forts » (*Fréquente*, IIIe part., ch. II, p. 561).

« Un médecin ne donne pas [aux hommes] les viandes solides lorsqu'ils sont malades... [Car] le pain... fortifie ceux qui sont forts [et] affaiblit encore davantage ceux qui sont faibles » (*Fréquente*, Préface, p. 87).

GILLES DE GABRIEL.

« Cette divine nourriture produit infailliblement [son] effet dans ceux qui ne la rejettent pas par une faiblesse et une langueur mortelle et dans qui elle trouve une vie propre à... en profiter » (§ XVI, p. 89).

« La nourriture du corps est la figure de celle de l'âme... Si la nature... [a] été affaiblie, on prend peu à peu [les aliments nécessaires] et avec mesure jusqu'à ce que la nature soit rétablie dans sa première vigueur et qu'elle soit capable de manger davantage et de mieux digérer...

« On ne donne pas de viandes solides à un malade qui languit » (§ XXII, pp. 101-102).

(23) D'autres disciples d'Arnauld reprendront le refrain. François Pâris, dans son livre *De l'usage des Sacrements de pénitence et d'eucharistie.* Paris, Desprez, 1674, dit, page 351 : « Ce n'est pas le moyen de diminuer ses maux que de vouloir manger les mêmes viandes et en aussy grande quantité que ceux qui se portent bien, au lieu de travailler auparavant par les exercices de la pénitence à réparer les désordres de nostre mauvaise vie et à remettre nostre âme dans une assez bonne disposition et dans une assez grande santé pour estre capable d'une nourriture si solide ». Il y a ici, une fois de plus, autre chose qu'une parenté d'idées : à cinq mots près, le texte de Pâris est celui d'Arnauld (*Fréquente*, IIIe part., ch. II, p. 559).

Guy de Sève de Rochechouart, évêque d'Arras, donnant en 1695 à ses fidèles une instruction sur la communion, avance cette maxime : « L'Eucharistie est comparée à un pain : ceux qui sont dans l'ardeur de la fièvre n'en mangent point ; ceux qui relèvent de maladie en mangent peu ; ceux qui sont en parfaite santé en font leur nourriture ordinaire ». (Maximes touchant la communion, III. *Recueil des Ordonnances, Mandemens et Censures de M. l'Evêque d'Arras*, Arras, Duchamp, 1710, p. 70).

A tort ou à raison, la médecine du XVIIe siècle recourait volontiers à la diète. Les malades spirituels étant particulièrement nombreux, au sentiment d'Arnauld et de Gabriel, dans l'Eglise de leur temps, le régime d'abstention de l'Eucharistie devait donc occuper aussi une place de choix dans la vie chrétienne. Et ses bénéficiaires attitrés, les pécheurs, ne pouvant détenir le monopole d'un secret de santé si merveilleux, l'auteur de la *Fréquente* pousse vivement les bons chrétiens à pratiquer, dans leur vie eucharistique, des diètes que l'on pourrait appeler « diètes de pure hygiène » ; à se priver de temps en temps de leurs communions coutumières, ils trouveront l'avantage de briser une routine et de reprendre appétit. L'abstention de la communion par respect est aussi fort recommandée (24).

Gabriel n'exprime nulle part ces deux idées. Mais, comme Arnauld (25), il tient que la privation de la communion constitue une pénitence de premier ordre : « C'est une très grande peine, je l'avoue, d'être séparé de la Communion... On en doit sentir une très grande douleur ; et c'est cette douleur intérieure qui tient lieu de satisfaction pour ceux qui souvent ne sçauraient faire de mortifications corporelles » (§ XLII, p. 136). La déclaration ne concerne directement, il est vrai, que les pénitents proprement dits, mais ce ne serait pas faire violence à la pensée de l'auteur que de le croire favorable à l'usage des diètes eucharistiques chez les bons chrétiens.

De tout cela il ressort que la communion fréquente, telle que Gabriel et Arnauld l'envisagent, suppose l'état de santé spirituelle. Son rôle est de l'entretenir, s'il existe, de le développer, de le protéger contre le péché, nullement d'aider à le reconstituer chez un convalescent.

Arnauld s'en explique sans détour :

« Ce pain céleste nous a été donné pour fortifier nos âmes, pour les maintenir en vigueur, pour empêcher le dépérissement de la grâce, pour en réparer ce qui s'en perd tous les jours... » et, tout au plus, pour « donner à la guérison son dernier accomplissement et consommer en quelque sorte les derniers restes de la maladie... » (*Fréquente*, IIIe part., ch. II, p. 558). Vivre chrétiennement est à la fois « la préparation et l'effet de l'Eucharistie » (*Fréquente*, IIIe part., ch. IX, p. 588).

Plus brièvement Gabriel déclare que, « selon la mesure... de la ferveur où on se trouve, on peut recevoir l'Eucharistie qui est un préservatif contre le péché et qui entretient l'ardeur de la charité. On doit donc s'en approcher plus ou moins souvent selon que la

(24) Voir *Fréquente*, Préface, pp. 81 et suivantes ; et 1re part. ch. XXXIX et XL, pp. 289-302.

(25) *Fréquente*, Préface, p. 81.

ferveur s'augmente... et s'en abstenir à proportion que la ferveur de la charité diminue » (§ XXXII, p. 102). « Avant de manger ce pain céleste, il faut... voir de bonne foy si on est un véritable chrétien, un vray disciple de Jésus-Christ », condition nécessaire pour « manger utilement la chair du Fils de Dieu » (§ XXXI, p. 101).

De là à présenter la communion comme une récompense qui se mérite, il n'y a qu'un pas, très petit; Arnauld le franchit dans l'occasion, comme l'on fait une chose toute naturelle et qui allait de soi. Il parle de « ceux qui *méritent* de communier souvent » (*Fréquente*, IIIe part., ch. IX, p. 589). Ailleurs il appelle l'Eucharistie la « récompense des justes » (*Fréquente*, IIIe part., ch. II, p. 557). Gabriel ne dit explicitement la chose nulle part.

A lire Arnauld et Gabriel, à entendre les conditions terribles qu'ils mettent à la réception de l'Eucharistie, on les prendrait pour des adversaires de la communion fréquente et peut-être de la communion tout court. Gabriel qui n'a pas hérité de l'esprit de souplesse ondoyante d'Arnauld, n'a pas comme lui pris la précaution de protester hautement de son attachement à la communion fréquente (26).

(26) « Ce n'est pas éloigner les hommes de ce Sacrement adorable que de leur apprendre la manière de s'en approcher et de leur imprimer le respect et la révérence avec laquelle ils le doivent recevoir... Tous ceux qui conduisent les âmes, doivent avoir pour but et pour fin de les mettre dans une telle disposition qu'elles puissent commencer à communier, si elles ne communient pas encore ; ou communier souvent, si elles ne communient encore que rarement ; ou même communier tous les jours, si elles peuvent déjà communier souvent. Et si dans le livre d'Esdras, « ce grand Prêtre porte le peuple à faire ces trois choses quatre fois le jour — adorer, c'est-à-dire prier Dieu, confesser ses fautes et lire l'Ecriture, — nous voudrions, s'il était possible, porter les chrétiens à communier autant de fois... » (*Fréquente*, Préface, p. 88). Ayant dit, le généreux docteur pourra, à l'abri de tous soupçons, entreprendre une démonstration par quoi ces belles espérances seront en pratique réduites à néant.

Arnauld cite le souhait du Concile de Trente « Optaret Sacrosancta Synodus... », Gabriel l'ignore complètement. Sa théorie des effets de la communion est parfaitement indigente ; il se borne à dire que « l'Eucharistie est une nourriture spirituelle, c'est-à-dire qu'elle a la vertu de nourrir spirituellement..., de faire que Dieu demeure en nous et... nous... en Lui... ; [qu'elle fait] vivre l'âme de la vie éternelle... ; [et donne] à nos corps comme une semence d'une résurrection glorieuse, en leur communiquant une vigueur qui ne passe et ne s'évanouit pas ». (§ XV, pp. 87, 88). C'est tout. « Si quelqu'un désire être plus instruit », Gabriel le renvoie aux « homélies des saints Pères » (§ XV, p. 88). Il réserve tout son effort à démontrer la nécessité des « très grandes et très particulières dispositions » (§ XVII, p. 89) demandées par la communion.

C'est un petit professeur qui répète une doctrine établie, non un penseur original qui apporte un système nouveau ; c'est un moraliste qui expose, non un polémiste audacieux qui doit faire accueillir ses idées et ménager un public susceptible; c'est un disciple dont le maître a déjà frayé la route ; il a la force et l'assurance de l'homme sûr de rencontrer un certain nombre au moins de lecteurs déjà convaincus. Influent à des titres et par des dons inférieurs à ceux du grand leader, Gabriel apparaît comme un soldat dans l'armée des propagandistes du jansénisme eucharistique (27). Armée nombreuse, sans cesse recrutée, et dont l'action explique deux siècles de froideur et de rigorisme dans l'attitude des chrétiens à l'égard de l'Hostie.

André NOCHÉ.

Arnauld du moins avait su trouver quelques beaux accents pour louer les sublimes effets de la communion, sauf à le faire trop rarement et en termes trop généraux.

(27) Dans son *Histoire littéraire du sentiment religieux*, t. IX, p. 60, H. Bremond note : « Vous pourrez lire dans le fameux livre du P. Pichon :

« *Ce qui est certain* C'EST QU'ARNAULD A ÉTÉ SUIVI PAR SES PARTISANS, c'est bien mon avis, mais voyez la suite, PAR SES PARTISANS *qui donnent tous le plus positif éloignement de la fréquente communion,* COMME ON PEUT LE VOIR DANS QUESNEL, GERBERON, DE LIGNY, HUIGHENS, NICOLE..., ET DIVERS AUTRES LIVRES COPIÉS D'APRÈS CELUI (« La Fréquente », D'ARNAULD), QUE NOUS COMBATTONS (Jean Pichon, *L'esprit de J.-C. et de l'Eglise sur la fréquente communion*, Paris, 1745, p. 250) ».

« Il paraît difficile, conclut H. Bremond, de ramasser plus de contre-vérités en moins de mots ». Il ajoute : « Je dois avouer que j'ignore ce qu'ont pu dire de la communion fréquente Gerberon, de Ligny et Huyghens ; mais si le P. Pichon a faussé à ce point la doctrine de ceux que je connais, ce qu'il affirme des autres mérite peu de crédit ».

Le cas de Gabriel traduit par Gerberon, sans parler de celui de François Pâris, ne paraît pas être précisément de nature à infirmer l'avis du P. Pichon.

LE *LIBER DE CONTEMPLATIONE* DE DOMINIQUE DE DOMINICIS

Le manuscrit du Vatican 1057 récemment décrit par Mgr Pelzer dans son beau catalogue des Codices Vaticani latini, II, 1, Rome, 1931, p. 603 (saec. XV med., ff. 106) contient un *Liber de contemplatione* attribué à Domenici, évêque de Torcello, et dédié par lui au Card. Torquemada. Ce traité vient de faire l'objet d'une thèse de doctorat en théologie, présentée à l'Université Grégorienne de Rome, par le R. P. Laurent Mack S. V. D., qui se propose d'en préparer l'édition, en s'aidant de deux autres manuscrits, le Cod. Barberini lat. olim 235, nunc 1202, et le Codex de la Bibliothèque communale de Mantoue D IV, 6.

L'attribution à Dominique de Dominicis, évêque de Torcello de 1448 à 1464, puis de Brescia jusqu'à sa mort en 1470, ne peut faire de doute, et le Codex Vaticanus, beau manuscrit de parchemin avec enluminure représentant l'offrande du traité à Torquemada, pourrait bien être l'exemplaire même offert à celui-ci : il est en tous cas contemporain de Domenici, comme les deux autres qui, en lui attribuant le traité, ajoutent la mention « episc. olim Torcellanum, nunc Brixiensem, Summi Pontificis in Urbe generalem vicarium » (de Paul II). Pour ce qui est de la date de composition, la dédicace à Torquemada, par les détails qu'elle donne, permet de la fixer entre 1448 et 1457 (1).

Destiné par l'auteur à l'instruction des religieux de son diocèse, ce traité n'a aucune prétention d'originalité : il entend simplement exposer la doctrine des maîtres, mais il le fait de manière très remarquable, et le chapitre de sa thèse consacré par le P. Mack à comparer le livre de Domenici au traité contemporain de Denys le Chartreux, de caractère et de but identiques, ne peut que conclure à la supériorité de l'ouvrage italien.

Il nous a semblé par suite que, en attendant l'édition promise, il

(1) Sur Dominique de Domenicis et son rôle très important à la cour pontificale on peut consulter en particulier le volume II de la grande Histoire de Pastor.

serait utile de donner dans la Revue l'index détaillé des chapitres qui dans le Vaticanus 1057 occupe, après la lettre dédicatoire à Torquemada les ff. 1v-3v et dont le P. Mack nous a aimablement communiqué la copie : on pourra ainsi se rendre un compte exact de la nature et du contenu de ce traité :

Sequuntur capitula secundum ordinem :

| 1v *Cap. primum.* — Quid sit contemplatio. Ubi ostenditur quibus modis accipiatur contemplatio. Et secundum diversos modos variae dantur definitiones.

Cap. secundum. — De actibus contemplationis. Et primo secundum Bernardum de consideratione et contemplatione, qui ponuntur duo actus distincti.

Cap. tertium. — De actibus contemplationis secundum Ricardum, scilicet cogitatione, meditatione et contemplatione, qui ponuntur tres actus distincti. Ubi declarantur dicta eius.

Cap. quartum. — De actibus contemplationis, qui sumuntur per similitudinem ad motus locales, et primo secundum Dionysium. | 2r Ubi eius dicta declarantur.

Cap. quintum. — De motibus contemplationis, id est diversis actibus eius per similitudinem ad motus avium secundum Ricardum. Ubi eius dicta declarantur.

Cap. sextum. — De quatuor actibus contemplationis respectu Dei secundum Bernardum.

Cap. septimum. — De gradibus contemplationis, primo secundum processum intellectus. Ubi dicta Ricardi declarantur.

Cap. octavum. — De sex gradibus contemplationis iuxta ordinem objectorum sumptis, quibus pervenitur ad septimum, scilicet mysticum mentalem excessum. Ubi declarantur dicta Bonaventurae.

Cap. nonum. — De actibus sive gradibus quibus contemplationis qualitas variatur.

Cap. decimum. — De actibus servientibus contemplationi proprie et tertio modo dictae.

Cap. undecimum. — De objectis contemplationis, et utrum contemplatio sit de solo Deo an etiam de creaturis.

Cap. duodecimum. — De subjectis contemplationis et potentiis quae sunt principia productiva eius. Ubi declaratur quomodo contemplatio sit in cognitiva et aliquo modo in affectiva potentia.

Cap. decimum tertium. — In qua potentia cognitiva sit contemplatio, et quomodo est in mente et superiore apice intellectus.

Cap. decimum quartum. — De supremo actu contemplationis, quare non potest perfecte per doctrinam haberi, sed per experientiam. Et tamen non inutile esse de eo doctrinam dari.

Cap. decimum quintum. — De nominibus et figuris signantibus proprietates supremi actus contemplationis. Et primo de nominibus quae signant ipsum in quantum sequitur sex gradus cognitionis rerum. Ubi ostenditur quare vocatur metaphorice sabbatum, thronus

Salomonis, assmptio discipu | 2ᵛ lorum in montem post sex dies, vocatio de medio caliginis, ascensus super cherubim.

Cap. decimum sextum. — De nominibus et figuris quae signant huiusmodi actum secundum ordinem cuiusdam ternarii, scilicet secundum quod est cognitio Dei sequens sensibilia et intelligibilia. Ubi ostenditur quare dicitur introitus in sancta sanctorum, item inventio Jesu in templo in medio doctorum post triduum, item ingressus in solitudinem per viam trium dierum, item raptus ad tertium caelum et ad paradisum,

Cap. decimum septimum. — De nominibus et figuris quae signant hunc actum secundum quod est supra alios actus, et respectu supremi objecti. Ubi ostenditur quare vocatur extasis sive excessus mentis, elevatio supra se et positio extra se.

Cap. decimum octavum. — De nominibus et figuris significantibus unionem et inhaesionem mutam. Ubi ostenditur quare vocatur unio, elevatio inter caelum et terram, transformatio, amplexus et osculum.

Cap. decimum nonum. — De nominibus et figuris significantibus brevem eius moram et vicissitudinem actus. Ubi ostenditur quare dicitur manere hora media in Apocalypsi, item sicut fulgur coruscans in Ezechiele. Item declarantur verba Canticorum huiusmodi brevitatem et vicissitudinem designantia.

Cap. vicesimum. — De nominibus et figuris signantibus quietem et tranquillitatem huius status. Ubi ostenditur quare vocatur silentium, sibilus aurae tenuis, dormitio et requies in pace in idipsum, defectio animae et reductio in nihilum, pax exsuperans omnem sensum, mors animae et suspendium eius, mors Rachel in partu Benjamin, divisio animae et spiritus.

| 3ʳ *Cap. vicesimum primum.* — De nominibus et figuris quae signant in eo desertionem creatarum rerum et incomprehensibilitatem Dei. Ubi ostenditur quare vocatur eductio ex caligine et rursum introitus in divinam caliginem, et tenebrae non obscuratae, et nubes lucida. Ubi etiam declarantur verba quae Dionysius de hac mystica theologia dicit : quod est amens et irrationalis et stulta, et divinissima cognitio per ignorantiam cognita, et alia quae de hoc scribit in libris suis.

Cap. vicesimum secundum. — De multis aliis nominibus quae signant eiusdem actus elevationem et delectionem. Ubi ostenditur quare vocatur elevatio, ascensio, inebriatio et introductio in cellam vinariam, manna et plura alia. et dictorum conclusio ponitur.

Cap. vicesimum tertium. — De primo fructu contemplationis, qui est caritas et actuatio atque augmentum eius, et de consequenti devotione.

Cap. vicesimum quartum. — De secundo fructu contemplationis, qui est gaudium.

Cap. vicesimum quintum. — De tertio fructu, qui est pax.

Cap. vicesimum sextum. — De quarto fructu, scillicet patientia.

Cap. vicesimum septimum. — De quinto fructu, scillicet longanimitate.

Cap. vicesimum octavum. — De sexto fructu, qui est bonitas.

Cap. vicesimum nonum. — De sex aliis fructibus consequentibus ad praedicta, qui sunt benignitas, mansuetudo, fides, modestia, continentia, castitas.

Cap. tricesimum. — De primo necessario ad contemplationem quod scilicet est exercitium praecedens in vita activa et virtutibus moralibus.

Cap. tricesimum primum. — De secundo opportuno scillicet quiete interiore et exteriore necessariis ad contemplationem, et de silentio et psalmodia quomodo ad hoc faciunt.

Cap. tricesimum secundum. — De solitudine, quomodo utilis est ad contemplationem et quando homo illi se tradere debet.

Cap. tricesimum tertium. — De munditia cogitationum, et quare a mun | 3ᵛ dis corde videtur Deus.

Cap. tricesimum quartum. — De amore mundano, quare contrarius est contemplationi et quod a nobis eradicandus est.

Cap. tricesimum quintum. — De tribulatione et desolatione a mundo, qualiter iuvat ad quaerendam divinam consolationem et removet ab amore mundano et parat ad contemplationem.

Cap. tricesimum sextum. — De contritione humili pro peccatis, et de compassione ad Christum crucifixum. Ubi agitur de triplici tristitia iuvante ad contemplationem.

Cap. tricesimum septimum. — De meditatione supernorum quae praeparat ad contemplationem.

Cap. tricesimum octavum. — De laude Dei et gratiarum actione pro receptis beneficiis, quae inter meditationes pias multum valent ad habendam contemplationis dulcedinem.

Cap. tricesimum nonum. — De oratione quae una cum meditatione contemplationi deserviunt.

Cap. quadragesimum. — De humilitate quae multum valet ad obtinendam et conservandam contemplationis gratiam cum fructu et utilitate. Ubi etiam agitur contra superbiam contemplantium quorundam.

Cap. quadragesimum primum. — De perseverantia et longanimitate necessaria.

Cap. quadragesimum secundum. — Quomodo distinguuntur vita activa et contemplativa, et de figuris talem distinctionem et proprietates utriusque significantibus.

Cap. quadragesimum tertium et ultimum. — De praestantia contemplationis supra actionem, et quare est nobilissima operatio in homine, in qua hic consistit nostra felicitas et tandem in patria perfecta et perpetua beatitudo.

CORRESPONDANCE

Notre collaborateur, le R. P. Lithard, au cours de son article sur Les Dons du Saint-Esprit et les grâces de la vie mystique *(avril-juin 1936, p. 175, n. 12) avait publié la note suivante, à propos de « l'expérience d'une nouvelle présence de Dieu » caractéristique de la contemplation mystique* : « La théorie de Mgr Saudreau et du P. Garrigou-Lagrange semble ici insuffisante : cette grâce n'est pas seulement éminente ; elle est, sans être extraordinaire, d'une autre nature ». *Le vénérable aumônier du Bon-Pasteur d'Angers nous a exprimé le désir de profiter de cette occasion pour exposer sa manière de voir sur l'ensemble du problème de la contemplation, défigurée, paraît-il, dans certaines publications, qui n'ont aucune attache avec notre Revue. Nous avons répondu qu'il nous paraissait inutile de refaire pour nos lecteurs un exposé que les écrits si appréciés de Mgr Saudreau leur ont déjà rendu familier, mais que nous publierions très volontiers une réponse sur le point précis touché par le R. P. Lithard et la difficulté qu'il signale. Mgr Saudreau nous a fait alors tenir la lettre suivante où nous regrettons de ne voir faire écho qu'imparfaitement à notre suggestion.*

F. C.

Mon Révérend Père,

Dans le dernier numéro de votre *Revue*, il m'a été reproché de donner de la contemplation « une théorie insuffisante ». Vous voudrez bien me permettre de faire la très courte réponse que voici :

Si j'avais admis, comme l'auteur de l'article semble le supposer, que l'exercice des dons suffit à mettre une âme dans l'état mystique, et si j'avais enseigné que l'élément constitutif de cet état c'est la présence sentie de Dieu, je mériterais ce reproche. Or, je n'ai jamais dit ni l'un ni l'autre ; j'ai dit formellement le contraire : d'abord qu'il ne suffit pas que les dons du Saint-Esprit s'exercent pour qu'il y ait état mystique — (*l'Etat mystique*, 2e édit., p. 74). Puis je me suis élevé fortement contre cette explication nouvelle en spiritualité que ceux-là seuls sont dans l'état mystique qui ont le sentiment de la présence de Dieu (*l'Etat myst.*, p. 83 à 85). Soutenir

que la nuit des sens, la nuit de l'esprit, la soif de Dieu, le sentiment torturant de son absence sont des états ascétiques, me paraîtrait une erreur énorme. Mais la grande divergence entre l'auteur de l'article et moi, c'est que je suis persuadé que c'est l'amour qui joue le rôle capital dans l'état mystique, au contraire l'auteur de l'article n'en parle pas.

Comme je vous l'ai dit, mon Révérend Père, et vous ne refuserez pas que je le fasse savoir à vos lecteurs, je viens de composer un article sur le rôle et le mode de l'amour dans l'état mystique et j'espère trouver une revue qui voudra bien l'accueillir ; ceux qui le liront trouveront là la réponse à l'article par vous publié et ils auront ainsi les arguments des deux parties.

Agréez, mon Révérend Père, mes hommages respectueux.

Auguste SAUDREAU.

COMPTES RENDUS

Fidèle de Ros, OM. Cap. — *Un maître de sainte Thérèse. Le Père François d'Osuna. Sa vie, son œuvre, sa doctrine spirituelle*, Paris, Beauchesne, in-8 de XX-700 pages. Prix : 70 fr.

Cet ouvrage prendra d'emblée place parmi les plus importants et les mieux réussis qui aient été publiés ces dernières années sur l'histoire de la spiritualité. Nos lecteurs ont eu la primeur de plusieurs chapitres et ont pu apprécier par eux-mêmes les mérites de l'auteur, la fermeté de la méthode suivie, la sûreté du jugement et la riche documentation mise en œuvre. Comme l'indique le titre, le livre étudie successivement la vie, les œuvres et la doctrine de celui dont le *Troisième Abécédaire* initia sainte Thérèse à la contemplation et à la vie mystique.

La première partie, (1-163), publiée en une série d'articles, dans les *Etudes franciscaines*, a été çà et là retouchée et enrichie de quelques notes, sans qu'il ait été possible à l'auteur d'ajouter quelque document nouveau aux rares indications recueillies sur les principales étapes de la carrière de François d'Osuna. Nous avons longuement rendu compte de cette première partie lorsqu'elle a paru en 1934 (*RAM*, 15, 408-411) ; nous n'y reviendrons pas, nous contentant de rappeler qu'elle groupe autour des détails concernant la biographie de l'auteur les renseignements nombreux et pittoresques qu'offrent ses œuvres sur la société de son temps et les pays où il a vécu : Espagne, France, Pays-Bas. Nous féliciterons à nouveau le P. Fidèle de la sobriété avec laquelle il a exposé les résultats parfois décevants de son enquête approfondie sur les circonstances mal connues de cette carrière. A quoi servirait de multiplier à ce propos les hypothèses invérifiables et de vouloir donner au lecteur l'illusion qu'il en apprend plus qu'on n'en peut savoir ?

La deuxième partie de l'œuvre (pp. 165-423) présente le plus vif intérêt par les conclusions fortement motivées qu'elle apporte sur la méthode de composition, les sources, le contenu et le style du maître. Elle débute par un catalogue critique des œuvres authenti-

ques et de leurs diverses éditions : huit traités en espagnol et six volumes de sermons ou de traités latins sont seuls à retenir — ce qui d'ailleurs est beaucoup pour une vie qui n'a pas atteint, semble-t-il, la cinquantaine. Six autres titres parfois allégués reposent sur des confusions ou désignent, comme le *Flagellum diaboli*, un apocryphe. Aux ouvrages latins, le P. Fidèle consacre un chapitre : il en résulte qu'ils sont dans la tradition des prédicateurs du temps, c'est-à-dire qu'aujourd'hui ils sont à peu près dénués d'intérêt, avec leurs multiples divisions et subdivisions, leurs outrances dans l'allégorie, l'emploi des étymologies et des jeux de mots. Malgré le succès assez considérable qu'ils ont obtenu lors de leur publication, ils n'auraient pas suffi pour assurer à François d'Osuna quelque renom durable s'ils n'avaient été précédés et accompagnés des œuvres en langue vulgaire, grâce auxquelles l'auteur apparaît comme le meilleur des auteurs franciscains du siècle d'or. Elles comprennent les six parties publiées à diverses reprises de l'*Abecedario espiritual,* le *Gracioso convite*, sur l'Eucharistie, atteint par une condamnation de l'Inquisition comme tant d'autres livres spirituels du même temps, écrits en langue vulgaire et le *Norte de los Estados*, traité de vie chrétienne à l'usage des fiancés, des gens mariés et des veufs. Les six parties de l'*Abécédaire* n'ont d'ailleurs, en général, entre elles que des rapports purement de forme (le mode de développement par commentaire de distiques distribués selon l'ordre alphabétique par exemple) et doivent être considérés en fait comme autant d'ouvrages distincts. Le P. Fidèle par suite les étudie avec raison chacune à part.

Pour chacun de ces livres, c'est le même programme qui est suivi, après un exposé général groupant et discutant les indications bibliographiques d'ensemble, dont on a vu plus haut le résultat essentiel : Plan et analyse détaillée du volume, sources, doctrine et particularités. Cette manière de faire et les détails assez minutieux ainsi recueillis sont parfaitement justifiés par la rareté des volumes objets de cette étude et le peu d'espoir qu'il y a de les voir quelque jour réimprimés. Le P. Fidèle n'est pas de ces auteurs que l'amour de leur héros aveugle : il ne nous dissimule pas que, quel que soit le talent incontestable de Fray Francisco, c'est surtout à la mention qu'a faite de lui sainte Thérèse qu'il doit le plus clair de sa renommée et que la lecture intégrale de ses œuvres n'est pas d'un intérêt qui se soutienne sans éclipse. Osuna partage les défauts de son temps et beaucoup de belles pages, même dans le troisième Abécédaire, sont noyées dans un fatras d'érudition de seconde main et de développements diffus et de mauvais goût. Il y a donc avantage pour le lecteur à connaître par une analyse assez détaillée le contenu de ces ouvrages destinés à rester la plupart inabordables.

Cette analyse d'ailleurs lui a permis de rassembler sur la mé-

thode de composition de François d'Osuna des renseignements convergents qui fixent définitivement le degré d'originalité qu'il faut lui accorder et mettent en garde contre une surestimation de son talent. A lire la liste considérable des auteurs cités dans les marges ou dans le texte, on pourrait croire à une érudition prodigieuse possédée par Osuna. En fait, et c'est là une des conclusions des plus neuves, mais aussi des plus solides de cette thèse, Fray Francisco est un vulgarisateur de génie. Pour chaque ouvrage, il adopte en général un ou plusieurs auteurs à qui il emprunte le fond de son développement, souvent même des passages entiers, mais en présentant le tout à sa manière, selon son plan et en l'enrichissant de traits empruntés à sa propre expérience, à sa psychologie de directeur, d'anecdotes, de comparaisons, de citations puisées à d'autres sources. En définitive l'ouvrage final n'apparaît point comme un travail de marqueterie fait de pièces juxtaposées mais comme une œuvre, en dépit de ses multiples emprunts, directement pensée et originalement construite par l'auteur. Il en résulte cependant que, pour le fond, Osuna est beaucoup moins original qu'on n'était tenté de le croire et qu'il doit beaucoup à ses devanciers. D'ailleurs chacun de ces chapitres, en signalant dans un dernier paragraphe la doctrine exposée par chaque livre permet de nuancer avec toute la minutie désirable ce jugement d'ensemble.

Ainsi pour le *Convite*, les idées sur la communion fréquente et quotidienne du maître franciscain : « trois chapitres (y) fournissent des renseignements précieux pour l'histoire de la communion fréquente dans l'Espagne du XVI[e] siècle ! » Le *Norte de los Estados* s'occupe lui, comme on l'a vu, de tout ce qui a rapport à l'état de mariage ; sous la forme de vingt-neuf entretiens entre l'auteur et son neveu — appelé pour la circonstance Villaseñor — Osuna s'y inspire largement de S. Bernardin de Sienne, plus encore de Raulin et de quelques autres auteurs de moindre importance. Ici encore, il y a beaucoup a recueillir sur les mœurs du temps, bien que, comme le remarque justement le P. Fidèle, le mode de composition suivi oblige à y regarder de près pour faire le juste discernement entre ce qui appartient aux sources antérieures et ce qui est saisi sur le vif de l'histoire contemporaine. Et ainsi pour chaque partie des Abécédaires on retrouve les mêmes constatations d'emprunts plus ou moins heureusement adaptés à un dessein en général nettement déterminé et qui laisse large place à l'originalité savoureuse de l'auteur : le premier Abécédaire est un traité sur la Passion où on trouve souvent l'écho des méditations du Pseudo Bonaventure, du Rosetum, d'Ubertin de Casal et de Ludolphe le Chartreux, l'écho aussi des thèses spécifiques de la théologie franciscaine sur la rédemption et la primauté du Verbe incarné et de la dévotion du moyen-âge au

Cœur de Jésus. Le P. Fidèle en rapproche un ouvrage latin le *Trilogium* ou le *Liber gradualis Passionis* dont la partie principale développe une sorte de Chemin de la Croix — du Cénacle au Calvaire — en quinze stations.

Il étudie ensuite la *deuxième* et la *cinquième partie* qui traitent de l'oraison, à un point de vue plus commun que celui de la contemplation mystique. La deuxième offre même, sous forme alphabétique, un ensemble de conseils et d'exercices pratiques sur l'ensemble de la vie spirituelle. Elle constitue l'une des sources principales pour l'étude de la doctrine ascétique d'Osuna, tout en s'inspirant largement du Rosetum de Mombaer. La cinquième se présente sous la forme d'un traité général de la pauvreté envisagée dans les acceptions les plus diverses. « Consolation des pauvres », « Instruction des riches » : les deux parties du traité offrent à Osuna l'occasion de parler de tout et de tous, de l'aumône, du jugement dernier, de l'humilité, de la charité, du besoin de Dieu pour remplir la pauvreté du créé, en somme du détachement sous toutes ses formes et de l'aspiration intense à Dieu, richesse inépuisable dans le dénuement de la prière et spécialement de l'oraison passive. Ce livre posthume est, au dire du P. Fidèle, comme le « testament spirituel de François, la plus considérable et non la moins originale de ses productions ».

Le Troisième Abécédaire, dont aucune édition ni traduction moderne n'est satisfaisante, n'en reste pas moins « le chef d'œuvre de notre écrivain, son ouvrage le plus complet et le plus achevé au point de vue de l'enseignement spirituel ». Le P. Fidèle renvoie à la troisième section l'exposé de la doctrine mystique qu'il renferme mais en donne dès maintenant une analyse détaillée avec l'indication des sources principales : saint Bernard, Richard de Saint-Victor, Gerson. Pour la *quatrième partie* de l'Abécédaire, le P. Fidèle ne partage pas l'enthousiasme de divers auteurs, pourtant fort qualifiés, qui y voient le chef-d'œuvre mystique d'Osuna. Pour lui, elle est inférieure à la troisième partie et représente un traité beaucoup plus théologique que mystique sur la charité, qui ne résume nullement les trois premiers Abécédaires mais fait au contraire, à propos de l'amour de Dieu et du prochain, une part très large aux exposés d'allure scolastique, en s'inspirant surtout de Scot et de Richard de Saint-Victor.

Des gravures très bien venues reproduisent le frontispice de chacun de ces livres ou quelqu'une de ses pages et un dernier chapitre caractérise avec beaucoup de soin et une compétence indiscutable le style et la composition des ouvrages espagnols de François d'Osuna : qualités et défauts y sont signalés et appréciés avec une franche indépendance. Le P. Fidèle en conclut qu'Osuna est, par le style, de la famille des Richeome et des Binet. Comme les deux jésuites,

l'auteur franciscain est copieux et truculent à l'insigne manière du XVI[e] siècle (Bremond) « tour à tour précieux et trivial, suave et grossier. Comme eux il se fait ou se laisse lire, bien que nombre de ses chapitres aient vieilli. Cependant il possède un avantage inappréciable : celui d'avoir produit un chef-d'œuvre : le *Troisième Abécédaire*. Il a ainsi été en Espagne l'initiateur de la littérature mystique et a frayé le chemin à sainte Thérèse et à saint Jean de la Croix ».

Nous sommes ainsi amenés à la troisième partie (425-641) qui est comme le couronnement de l'œuvre « *La Doctrine Spirituelle* ». L'auteur nous avertit que cette synthèse ne se retrouve pas telle quelle dans les œuvres d'Osuna : nulle part on ne découvre chez lui un exposé systématique de la vie spirituelle. Force est donc de la construire d'une manière quelque peu arbitraire d'après ses diverses assertions ; elle n'en est pas moins au dire du P. Fidèle « originale et complète ». Nous l'en croyons sans peine, car il s'est nettement tenu en garde contre le danger de substituer nos concepts d'aujourd'hui à ceux d'autrefois et ne s'est pas efforcé, comme le font trop d'auteurs contre lesquels nous avons dû plus d'une fois mettre en garde, de vouloir à tout prix ramener Osuna à nos catégories spirituelles et à notre terminologie moderne. Cela assurera à cette partie de son livre une valeur considérable de documentation sur la spiritualité espagnole du XVI[e] siècle. Déjà dans la première partie un chapitre important était consacré à la question des *Alumbrados*. Il est complété ici par l'étude détaillée de la mystique d'Osuna, après que préalablement le P. Fidèle nous a renseignés sur ce que celui-ci entend par les exercices, comment il conçoit les divers états par rapport à la prière, le rôle de la méditation et du recueillement, l'ensemble des moyens extérieurs et intérieurs de sanctification, la pratique des vertus tels que les expose surtout le *Second Abécédaire*.

Naturellement, c'est le fameux *Recogimiento*, avec ses formules caractéristiques *no pensar nada, atento a solo Dios y contento* qui est ensuite particulièrement étudié de près. Quelque sympathie qu'Osuna ait pu manifester pour Pierre Ortiz et telle ou telle béate fameuse et hypocrite, elle laisse intacte la solidité de sa doctrine qui n'a rien de commun avec le *dejamiento* justement condamné. Le P. Fidèle apporte une contribution de première main à l'étude de ce problème et qui dépasse de beaucoup en valeur ce qui a été écrit jusqu'ici sur ce sujet. Il y recueille les fruits de cette excellente méthode qui consiste à étudier l'auteur pour lui-même, en faisant abstraction de ce qu'ont pu dire d'autres maîtres sur la même question et en se refusant à le faire sortir de son milieu littéraire ou spirituel. Après avoir exposé les divers degrés de ce recueillement, qui représente la doctrine d'Osuna et en avoir montré la pleine orthodoxie et la fécondité spirituelle, il prouve l'étroite dépendance d'Osuna par rapport à

Richard de Saint-Victor et exprime en quelques pages son opinion sur les rapprochements possibles entre cette doctrine soigneusement analysée selon ses formes et sa terminologie propres et les problèmes posés aujourd'hui. Ainsi toute confusion est évitée sans que l'on soit privé du bénéfice d'une comparaison nécessaire.

Les chapitres suivants complètent l'étude des particularités de ce *recogimiento* tel que le conçoit Osuna, de ses conditions, du rôle de la grâce et du mérite, de la contemplation de la sainte humanité, des phénomènes accessoires extérieurs ou subjectifs de la vie mystique, qui lui permettent de protester contre la part exagérée faite selon lui par certains critiques au rôle qu'Osuna attribuerait dans sa spiritualité à ces phénomènes. Cet exposé se termine par un chapitre sur les goûts spirituels. Ces pages, riches de contenu et où les citations abondent en guise de références, ne sauraient se résumer. Elles sont de la plus haute importance et contribueront à fixer d'une manière ferme la place vraie qui revient à Osuna dans le développement des doctrines mystiques. Elles permettront aussi de mesurer avec plus de précision son influence, dont un dernier chapitre, plein de faits, atteste l'étendue en Espagne et à l'étranger, au dedans comme au dehors de la famille franciscaine. Un appendice dont les lecteurs de la Revue ont eu la primeur montre à quel point Balthazar Alvarez est pénétré de sa pensée. Divers autres appendices (643-677) s'occupent de quelques questions secondaires ou fournissent des renseignements sur certains personnages en relation avec Osuna, notamment ceux à qui il a dédié ses livres. Il y aurait peut-être eu lieu de rechercher à quelle occasion Fray Francisco a été en relation avec le roi de Portugal Jean III et son frère le Cardinal Alphonse. L'index des matières et des noms propres rendra les plus grands services en facilitant la recherche et l'usage des multiples données contenues dans ce volume de sept cents pages, fruit d'un labeur poursuivi opiniâtrement pendant de longues années et qui mérite le meilleur accueil de la part de tous ceux qui s'intéressent à la spiritualité.

Ferdinand Cavallera.

I. Paul Renaudin. — *Une grande Mystique française au XVIIe siècle : Marie de l'Incarnation, Ursuline de Tours et de Québec.* — Paris, Bloud et Gay, s. d. (1935), gr. in-8, 338 p.

II. Henri Cuzin. — *Du Christ à la Trinité, d'après l'expérience mystique de Marie de l'Incarnation, Ursuline de Tours et de Québec.* — Lyon, Librairie du Sacré-Cœur, 6, place Bellecour, gr. in-8, 155 p. Prix : 18 fr.

Rendant compte ici-même (1929, 324-326 ; 1930, 196-202) des deux premiers tomes des *Ecrits spirituels et historiques* de Marie de

l'Incarnation, Ursuline, réédités par Dom A. Jamet, le P. J. de Guibert a dit la valeur de cette publication et l'importance du « cas » de cette haute contemplative qui fut en même temps une incomparable femme d'action. Il en a souligné les traits essentiels et a résumé les étapes si instructives de son évolution spirituelle. La psychologie, l'histoire, la théologie ont beaucoup à prendre dans les documents écrits par elle avec des garanties d'objectivité exceptionnelles. Leur réédition — on aimait à le prévoir — devait susciter des travaux du plus vif intérêt. Les présents ouvrages n'ont pas déçu notre attente. Leurs auteurs ont puisé dans les *Ecrits* de la Vénérable la matière de substantielles monographies.

I. — Celle de M. Paul Renaudin n'est pas une biographie. C'est un *Essai de psychologie religieuse* qui laisse dans l'ombre le cadre historique où se déroule la vie extérieure de l'héroïne tourangelle. Il s'attache à sa « destinée mystique », scrutant « du dehors » les états d'âme qui la composent.

Henri Bremond lui avait naguère consacré des pages qui comptent parmi les plus brillantes de son *Histoire du Sentiment Religieux en France* (t. VI, 3-226). Restait, cependant, à serrer de plus près l'itinéraire consigné dans les deux *Relations* de la Vénerable auxquelles s'ajoutent ses *Relations d'oraison* et sa *Correspondance*; restait à en dégager la portée philosophique et notamment à confronter les hypothèses de la science moderne relatives à la psychologie des mystiques avec ses expériences privilégiées. M. Renaudin s'est acquitté de cette double tâche de façon compétente et délicate.

Avec son esprit lucide, ses mœurs simples, son tempérament excellemment équilibré, Mme Martin, née Marie Guyart incarne, bien avant de devenir la Mère Marie de l'Incarnation, un type mystique d'une santé mentale indiscutable. Ni le milieu dans lequel elle grandit — pour chrétien qu'il soit — ni les influences ultérieurement reçues ne suffisent à expliquer la merveilleuse épopée mystique dont elle fit la confidence à ses directeurs d'âme.

Sans doute le récit de ses «enfances » naïves laisse-t-il soupçonner en elle une pente naturelle vers l'amour des réalités invisibles. Ce « tempérament mystique », on ne voit pas d'où elle le tiendrait, si ce n'est de cette prédestination de la Providence qui prépare à la grâce un terrain de choix.

Rien de bouleversant ou d'instantané ne dénonce la vocation contemplative de Marie Guyart. Dieu se manifeste à cette âme qui lui appartient par des signes qu'elle prend pour des songes plus que pour des révélations. Elle n'a jamais retiré le oui qu'elle a répondu à la première invite du Seigneur : ainsi parcourt-elle les étapes d'une voie mystique qui garde sa franche originalité.

Cette « nouvelle Thérèse » conserve une étonnante indépendance. Ses directeurs sont discrets. Elle lit des auteurs mystiques — Sainte Thérèse, Saint-Jure, le Pseudo-Denys — et pourtant l'historien est bien en peine s'il cherche à l'incorporer dans quelque école spirituelle déterminée. La lecture fournit à Marie certains moyens d'expression ; la pensée qu'ils revêtent lui vient de l'Esprit-Saint et de son expérience personnelle. Le P. de Guibert a fait valoir (*loc. cit.*) l'intérêt que présente pour le théoricien de la Mystique une singularité aussi caractérisée. Elle n'est pas d'un moindre prix pour le psychologue soucieux de soumettre ses conclusions au contrôle des faits.

En des notes qu'il a opportunément détachées de son texte, M. P. Renaudin montre l'insuffisance des explications rationalistes pour rendre compte des expériences de l'Ursuline mystique. Il s'en tient du reste à l'hypothèse d'une activité subconsciente telle qu'elle est proposée avec modération et finesse par M. Delacroix.

Dans le cas présent, cette hypothèse d'une irruption du subconscient dans le champ de la conscience claire se heurte à la netteté des visions perçues plus purement encore qu'elles ne nous sont décrites, à la richesse de leur contenu et à sa précision, à la perfection des effets qui en découlent (p. 80).

Pas davantage une causalité d'ordre naturel n'expliquerait les souffrances indicibles qui ponctuent les grandes étapes de l'ascension mystique. La place qu'elles occupent dans celle de Marie de l'Incarnation montre qu'elles sont non pas l'origine mais la conséquence de ses états surnaturels. Ces souffrances purificatrices — fait singulier (cf. de Guibert, *loc. cit.*) — l'ont suivie bien au-delà du mariage spirituel. Sur quoi M. Renaudin : « Pourquoi, demande-t-il au savant rationaliste, le mystique ne cherche-t-il pas à s'arrêter à la période des extases et de leurs joies enivrantes ?... Comment expliquer que, au milieu de son désert spirituel, de ses doutes, de ses angoisses, il continue à sentir cette « paix intime » en une région séparée, cette présence de Dieu absent, comme on l'a dit, et à comprendre qu'il se rapproche de Lui, mieux que lorsqu'il le possédait dans la joie et la certitude (p. 226) ? »

Peu d'exemples autant que celui de Marie de l'Incarnation ne s'inscrivent en faux contre les psychologues qui tendent à faire déchoir les états mystiques dans les zones infraconscientes de l'esprit : « Sur ces hauts sommets de la prière, déclare encore M. Renaudin, le mystique sans doute entre en des régions qui dépassent le domaine étroit, limité, de notre conscience du moi et du monde. Mais... c'est dire... qu'il passe de la petite clarté de la raison à une clarté supérieure qui prolonge l'élan de sa pensée, qui achève d'accomplir les possibilités de sa raison, qui le met par son union avec Dieu, la souveraine intelligence, au centre de la lumière (p. 284) ».

Les clartés d'une pareille lumière ont fait à la Mère de l'Incarnation une des existences les plus fécondes qui se puissent rêver. Femme de tête et d'action, elle l'était à Tours, quand elle dirigeait le trafic de son beau-frère ; elle l'a été mieux encore sur un champ d'activité autrement vaste et magnifique : la Mission dont elle fut l'une des premières et des plus diligentes ouvrières. De pareilles réalisations jugent la qualité d'une âme, accréditent ses aveux les moins contestables. Sa foi éclairée par une expérience des plus impressionnantes a proclamé la réalité de l'Etre transcendant en qui elle a puisé sa force et sa soif d'agir.

Un détail, toutefois, trouble nos cœurs de chair : son attitude maternelle. Cette émule de Jeanne de Chantal a dû abandonner son petit Claude pour suivre l'appel d'En-Haut. M. Renaudin nous rappelle dans quelles circonstances dramatiques. On ne peut qu'approuver son respect en face d'un mystère qui dépasse les clartés de nos horizons terrestres. Mère, Marie l'est restée jusqu'au bout — sa correspondance en fait foi. Dieu n'a pas trahi sa confiance héroïque — l'avenir de ce fils devenu l'une des gloires de la famille bénédictine, nous en est un garant assuré.

II. — La thèse de M. Cuzin complète du point de vue théologique l'ouvrage de M. P. Renaudin. Limitée strictement à l'examen du témoignage de Marie de l'Incarnation, elle analyse son expérience, non plus dans ses conditions ou dans ses effets psychologiques, mais dans son contenu doctrinal.

A travers les confidences de cette mystique insigne, ce n'est pas seulement sa manière de connaître et d'aimer que nous voyons se perfectionner, ce sont les découvertes et les élans d'une âme emportée par la grâce qu'il nous est possible de confronter avec les données de la foi commune. Son itinéraire évoque étape par étape le progrès de la conscience religieuse admise à expérimenter de plus en plus nettement les relations vitales qui l'unissent au Christ et à la Trinité.

« Du Christ à la Trinité » — nous aimerions mieux dire : « Par le Christ à la Trinité » — l'itinéraire s'ouvre pour l'enfant de sept ans sur un appel sensible suivi bientôt d'exigences impérieuses. Le contact de l'Humanité Sainte avec les clartés qu'il jette sur la vertu du Sang Rédempteur et le sens du Sacrement de Pénitence introduit l'âme, grâce à la pureté morale qu'elle en retire, dans une connaissance nouvelle et élargie de cette Humanité Sainte, Voie, Vérité et Vie.

La purification mystique survient alors. Les épreuves qu'elle réserve d'abord aux sens, débouchent sur un « état comme de lumière », face à face avec le Christ-Dieu. Parmi des alternances d'extases et de souffrances, l'âme prend conscience des exigences de l'Amour spirituel. Des dépouillements plus profonds et plus cruci-

fiants que la suppression des faveurs sensibles la préparent à de sublimes substitutions. L'humain doit céder la place. « L'Esprit de Jésus » se fait envahisseur. Des lueurs ineffables traversent l'horreur de terribles angoisses : l'union du Verbe avec l'Humanité Sainte entrouvre d'inexprimables splendeurs.

Le secret de la conduite divine à l'égard de Marie de l'Incarnation prend alors un sens précis. Elle se voit introduite dans la famille de son divin Fiancé. Nous ne pouvons que soupçonner ce que fut ce brusque ravissement, dont l'effet, dépassant toute leçon humaine, marque pour toujours l'élue du Fils : « Je vis alors le divin commerce qu'ont ensemble les trois divines Personnes... » (p. 72).

Quand le mariage spirituel vient resserrer d'un nouveau nœud l'union mystique de l'âme avec le Fils de Dieu, il se consomme dans une fusion où l'Esprit du Fils achève de se substituer en Marie à son propre esprit : « L'Esprit du Fils était, pour ainsi dire, l'âme de Marie ; cependant, ce n'était pas encore son esprit à elle... Maintenant, au contraire, elle ne fait plus qu' « un » avec cet Autre et c'est en Lui, c'est en elle, c'est en eux deux comme en un seul, que l'Esprit jaillit et chante son « épithalame d'amour » (p. 85-86).

Dans l'itinéraire de Marie de l'Incarnation — fait important à souligner — le mariage mystique loin d'être l'étape ultime, n'est encore qu'un point de départ. M. Cuzin a raison de reprocher à Dom Claude Martin d'avoir tenté d'enclore l'expérience de sa mère en un cadre théorique trop rigide. Marie de l'Incarnation n'a que vingt-sept ans et parmi les vicissitudes de sa carrière encore longue — elle mourut à soixante-douze ans — nous entrevoyons les accroissements de connaissance, les recrudescences d'amour qu'elle continue à puiser dans une union transformante qui va se précisant en intimité avec chacune des Personnes divines.

Les écrits de celle qu'on a nommée la Thérèse du Canada achèvent de nous émouvoir, quand ils nous révèlent que cette haute destinée spirituelle devait s'écouler en rayons de lumière et de bienfaisance sur notre pauvre humanité. Marie de l'Incarnation fut apôtre au sens actif du mot, après avoir gravi les sommets de l'union contemplative. Son zèle missionnaire se nuance d'une dévotion au Sacré-Cœur qui reste toutefois, plus « mystique », plus dégagée du symbolisme et du sensible — et donc moins « populaire » — que celle vulgarisée plus tard par la Visitandine de Paray.

Des problèmes que pose au théologien le « cas » de Marie de l'Incarnation, M. Cuzin en a retenu deux auxquels il apporte des solutions circonspectes, discutables cependant.

Le mystique n'ajoute rien au donné révélé ni ne peut contredire aux conclusions certaines de la Théologie. Son témoignage, quand il présente des garanties sérieuses d'authenticité est-il, pourtant, sans

valeur aux yeux du théologien ? L'auteur de la présente thèse ne le pense pas et il croit voir concrètement objectivée dans l'expérience de la mystique Ursuline la théorie de la causalité instrumentale physique de l'Humanité du Christ. Remarquons que l'interprétation qu'il donne de cette expérience est elle-même systématique. Pareil témoignage ne saurait évidemment justifier à lui seul une systématisation spéculative. Il peut illustrer une opinion libre plus que la vérifier à proprement parler.

L'autre problème méritait, à coup sûr, tout l'intérêt que lui a porté M. Cuzin. Il se pose, sans doute, pour bien d'autres mystiques, mais rarement d'une façon aussi favorable, car peu de témoignages nous paraissent aussi purs, aussi peu « construits » que celui de Marie de l'Incarnation. Son itinéraire spirituel évoque l'existence de relations spéciales entre l'âme justifiée et chacune des trois Personnes de la Trinité. Quel fondement leur reconnaître dans la réalité des choses ? L'auteur du présent ouvrage est de ceux qui jugent insuffisante la thèse dite de l'*appropriation*, plus commune parmi les théologiens, mais discutée depuis le célèbre Petau. S'inspirant du livre assez récent du P. Dorsaz : *Notre Parenté avec les Personnes divines* (1921) et surtout d'un article paru dans l'*Ami du Clergé* (12 mai 1932), M. Cuzin s'applique à déceler dans la grâce sanctifiante le fondement d'une relation réelle et objective entre l'âme juste et chacune des Trois Personnes divines. Des principes certains de la Théologie nous interdisent de le chercher du côté de la cause efficiente de notre sanctification ; ils ne défendent pas de le discerner dans le terme de son efficience. On nous propose, en conséquence, d'envisager la grâce sanctifiante d'abord dans le Verbe incarné auquel elle nous incorpore et d'y reconnaître une certaine adaptation au mode *personnel* dont le Fils participe à la nature divine. L'union hypostatique introduit l'Humanité Sainte au sein de la société trinitaire : les relations que le Verbe incarné y contracte avec chacune des Personnes divines n'affectent-elles pas la grâce sanctifiante elle-même puisque la grâce d'union en est comme la mesure et le modèle ? Or la grâce sanctifiante du Christ s'identifie dans sa réalité avec la grâce capitale à laquelle l'âme justifiée participe à son tour. On voit par quel biais on éviterait les écueils auxquels s'est heurté Petau. C'est sur la grâce, cause formelle de notre sanctification, que se fondent les relations personnelles de l'âme avec chacune des Trois Personnes et cela en raison du caractère filial que lui confère sa conformité à la grâce d'union. Ce fondement est-il acceptable et la thèse qui nous le propose n'ébrèche-t-elle aucune des conclusions fermes de la Théologie ? On peut se demander, en particulier, comment elle se concilie avec la doctrine qui affirme dans la grâce sanc-

tifiante une participation à la nature divine en ce qu'elle a de commun aux Trois Personnes. Le spectre de l'adoptianisme (p. 148) convaincra-t-il nombre de théologiens du danger qu'on leur signale d'introduire dans le Christ la dualité du Fils naturel de Dieu et d'un Fils adoptif ? Ce serait oublier que l'effet formel premier de la grâce n'est pas de conférer l'adoption divine, mais de revêtir l'âme d'une forme qui l'habilite à jouir de la Béatitude divine.

Nous n'avons point à prendre parti dans un débat qui divise les théologiens d'aujourd'hui sur un point particulièrement délicat de la doctrine trinitaire. Nous rappellerons que certains répugnent à voir dans la grâce sanctifiante du Christ lui-même autre chose qu'une participation à la nature divine en tant qu'elle est commune aux trois Personnes ; ils réservent à l'union hypostatique le privilège de conférer à la nature assumée ce qu'il y a de propre à la Personne du Fils et cela dans une union qui ne peut être que substantielle. Ils se refusent, d'autre part, à abandonner la théorie de l'appropriation en raison de la tradition qui l'accrédite. Plutôt que de la diminuer en lui reprochant de ne voir que « mirage » et « fiction » dans le langage de l'Ecriture et des Mystiques, ils s'efforcent de spécifier en fonction des données certaines de notre foi le fondement réel qui donne aux titres et aux rôles personnels attribués par l'Ecriture à la Trinité leur légitime portée. (Cf. P. Galtier, *L'habitation en nous des trois Personnes*, Beauchesne, 1928, p. 127 sq.)

Reste à se demander si la thèse que reprend à son compte M. Cuzin est bien en contradiction avec la théorie de l'appropriation. Celle-ci, en effet, suppose qu'il ne peut y avoir d'autre union de la créature avec les Personnes divines qu'identifiée avec leur opération. Ne peut-on concevoir *sur le plan surnaturel* une relation transcendante dont chacune des Trois Personnes serait à sa manière le terme, mais dont l'âme sanctifiée seule se trouverait réellement affectée ? (1). Là, nous semble-t-il, est le nœud du problème que nous laissons aux spécialistes de la Dogmatique le soin de trancher (2).

M. Olphe-Galliard.

(1) Cf. *Recherches de Science religieuse*, 1928, p. 256 (A. d'Alès).

(2) On lira une mise au point sérieuse et une discussion attentive de la position de Scheeben dans *Scholastik* (1936, 370-395) : *Die persönliche Verbindung mit der Dreifaltigkeit* (A. Erőss).

Myriam de G. — *Louyse de Ballon*, parente de S. Bernard de Menthon et de S. François de Sales. « Dérobée et retrouvée ». Réformatrice des Bernardines. Préface du R. P. Garrigou-Lagrange, O. P. — Paris, Desclée de Brouwer et Cie, 1936, XXXVIII-560 pages, 25 francs.

Je connais peu de biographies spirituelles aussi attirantes que celle-ci. La vénérable Mère Louyse de Ballon (1591-1668) n'est pas seulement la parente de S. François de Sales : elle a été dirigée par lui et a vécu de son esprit. La réforme des Bernardines, entreprise par elle, a commencé du vivant de S. François de Sales, a été inspirée, bénie et sontenue par lui. Elle porte sa marque. Ce ne sera pas le moindre mérite de ce livre de nous apporter du nouveau sur S. François de Sales et de nous faire connaître un nouvel aspect de sa spiritualité. Le réformateur de la vie religieuse n'est pas moins admirable que le docteur de la vie spirituelle.

Loyse de Ballon avait déjà trouvé un biographe dans le P. Grossi, prêtre de l'Oratoire, en 1695. Le même P. Grossi a édité les *Œuvres de piété* de la Mère de Ballon, 1700. Le nouveau biographe, s'il se sert très abondamment du P. Grossi a complété sa documentation par des recherches immenses dans les archives, partout où la Mère de Ballon a exercé son activité de fondatrice, non seulement en Savoie, mais en Dauphiné et en Provence. Il a colligé de multiples souvenirs sur les fondations, il a réuni tous les débris d'histoire qui risquaient de se perdre. C'est merveille qu'il ait pu, du lit où il est retenu depuis de longues années, rassembler et coordonner tant de faits.

La Mère de Ballon, sur l'ordre du P. Palerne, son dernier confesseur, a écrit le récit des grâces divines dont elle a été l'objet. Cette narration, avec raison, fait le fond de la nouvelle vie. Le travail principal de l'auteur a été de relier entre elles les citations de la Mère par un commentaire toujours intéressant, mais qu'on voudrait quelquefois plus sobre.

J'aurais désiré aussi qu'une critique serrée ait été faite des multiples phénomènes merveilleux, en particulier de ceux qui ont accompagné la découverte du tombeau de la Mère de Ballon en 1855. Nombre de pièces justificatives ont trouvé place dans l'appendice ; mais pourquoi en avoir remanié l'orthographe (v. g. p. 549) ? Légers déficits, mais qui laissent intact le grand intérêt de l'ouvrage.

La préface du R. P. Garrigou-Lagrange qui fournit une bonne synthèse de la spiritualité de la Mère de Ballon a paru dans la *Vie spirituelle* de février. M. Viller.

CHRONIQUE

Publications récentes.

La collection *Verbum Salutis* a confié la traduction et le commentaire des *Epitres de* S. *Jean* au R. P. Bonsirven. Ce volume attirera l'attention de ceux qui s'intéressent aux problèmes de la spiritualité. Le distingué professeur d'Ecriture Sainte au scolasticat d'Enghien ne dissimule pas l'intérêt qu'il prend à dégager l'origine et le caractère « mystique » de l'enseignement de l'Apôtre surtout en la première de ses Epîtres. Pratique par son objet, elle préconise une morale qui est *spirituelle* au sens le plus éminent du mot, c'est-à-dire essentiellement « théologique ». Communion divine, connaissance de Dieu, amour idéal et réaliste à la fois, toute cette doctrine de vie chrétienne traduit, jusque dans le style simple et évocateur où elle s'exprime, une expérience unique et incommunicable de Dieu. Le R. P. Bonsirven aborde avec une entière loyauté les questions épineuses que soulève l'épître johannique : foi et expérience du surnaturel, individualisme et esprit traditionnel, aspects antinomiques de la vie surnaturelle qu'il s'efforce de concilier à la lumière des définitions dogmatiques certaines. On aimera qu'il ne se soit pas contenté d'une exégèse érudite et aride : il a su l'agrémenter de beaux textes empruntés non seulement aux Pères et aux Théologiens, mais à des Spirituels insignes, comme S. Maxime et S. Jean de la Croix.

— M. l'abbé Marcel Gautier vient de traduire en français l'ouvrage de Dom Pius Parsch : *Le Guide dans l'année liturgique* (Mulhouse, éditions Salvator, 5 vol. in-8, 556 p. (20 fr.), 400 p., 408 p., 504 p. 480 p. (18 fr. chacun). Cette publication a heureusement contribué à la diffusion du mouvement liturgique dont le Monastère de Klosterneubourg en Autriche est le foyer. De caractère plutôt populaire, ce Guide ne fera pas oublier *L'Année liturgique* de Dom Guéranger. Il fournit la matière de lectures faciles servant comme d'introductions à la récitation de l'office canonial ou pouvant y suppléer d'une certaine manière pour les âmes avides de se maintenir dans l'atmosphère liturgique. C'est, cependant, moins un commentaire

de la Prière officielle qu'une adaptation de son esprit à l'ensemble de la vie spirituelle. Nous ne louerons pas sans réserve les premières pages qui laissent transparaître en des formules ou distinctions trop tranchantes un préjugé regrettable. L'objectif et le subjectif sont deux aspects complémentaires de la vie chrétienne qui ne peuvent s'exclure, ainsi que le ferait entendre la page 9. De même certaines expressions de la page 11 feraient croire que l'opération sacramentelle rend inutile l'effort volontaire.

— Pour fournir à nos lecteurs une autre référence importante dans le même ordre de lectures, signalons que la publication du substantiel *Liber Sacramentorum* de S. E. le cardinal Schuster, archevêque de Milan, se termine avec le 9e volume paru en 1933. La *RAM*, (1932, p. 428) a déjà fait l'éloge de cette œuvre magistrale (Bruxelles, Vromant et Cie). Il s'agit ici de l'explication du Missel romain. Ce commentaire s'adresse à des esprits cultivés désireux de nourrir leur piété au contact des formules liturgiques replacées dans leur contexte historique.

— Le cinq Conférences données à Saint-Joseph de Marseille, durant le Carême 1936, par le R. P. M. Pontet, forment une plaquette qui a pour titre : *La vie humaine* (Paris, Desclée de Brouwer, in-12, 164 p., 7 fr.). L'orateur a traité ce beau thème avec la maîtrise de pensée et la splendeur de forme dont il avait revêtu, l'an dernier, ses Conférences sur *L'Homme moderne et la Prière*. Les actes de notre destinée se succèdent selon un mouvement qui dépose en chacun comme l'appel de l'au-delà. Telle est, d'après la première de ces Conférences, le sens de cette « course humaine » dont parlait l'Apôtre. L'Enfant, la Table Humaine, l'Amour, la Mort sont autant de ces actes où l'orateur se plaît à nous faire découvrir l'objet qui provoque l'élan, l' « estuaire » qui attire le fleuve. Cette découverte le Père Pontet, s'appuyant sur l'expérience chrétienne de la vie, excelle à lui donner le charme du plus concret intérêt. Autant peut-être que par leur audition — car tout y est nuance et vision originale des choses — ces Conférences, par leur lecture, imprègnent l'âme d'optimisme en lui faisant prendre une conscience plus profonde des richesses de la Vie Humaine illuminée par la foi.

— *L'irréprochable Providence*, par le P. P. Dohet, SJ. (Bruxelles, l'Edition Universelle, Paris, Desclée De Brouwer, 1936, in-12, 240 p. 12 fr.) est un livre qui vient à son heure. Les conjonctures dramatiques que traverse notre génération, posent concrètement en face des chrétiens le problème de la Providence. Ce livre se défend d'être une apologie : il s'adresse aux âmes croyantes, tourmentées sinon aigries par l'épreuve. A leurs plaintes, à leurs objections plus ou moins conscientes, il répond simplement, imperturbablement, par le mot

du Sauveur : « Modicae fidei ». Toute une ascèse se dégage de ces 19 chapitres groupés en trois parties dont l'unité réside dans le « postulat » sur lequel ils s'appuient : notre foi en la Providence reposant sur l'enseignement le plus consolant de la Révélation. Une ligne de conduite s'en déduit logiquement qui commande nos attitudes pratiques, non seulement en face du problème du mal, mais en face de la vie elle-même. Voilà pourquoi l'ensemble doctrinal qui nous est présenté ici avec beaucoup d'agrément, déborde le cercle des âmes qu'il vise directement.

— Le R. P. F. Charmot offre dans *Le Sacrement de l'unité* (Paris, Desclée De Brouwer, in-12, 336 p., 12 fr.), une synthèse groupant, en douze chapitres, différents aspects du Sacrifice de la Messe considéré comme ferment d'union et institution sociale. Livre de solide vulgarisation qui met à la portée du grand public un enseignement théologique emprunté en majeure partie au R. P. de la Taille. Il n'est pas besoin de souligner l'actualité de cet enseignement que domine la pensée d' « unir » les hommes à Dieu et entre eux et de fournir à ce difficile problème la seule réponse valable : celle du Sauveur, Dieu et Homme. Les lecteurs de ce livre y trouveront le secret d'une vie spirituelle vigoureusement centrée autour d'une grande idée en même temps qu'universalisée par son rattachement intime à l'action rayonnante du Calvaire.

M. O.-G.

BIBLIOGRAPHIE[1]

(Toutes les publications sans indication de date sont de 1936)

I. — MÉTHODE. — TRAITÉS SYSTÉMATIQUES BIBLIOGRAPHIES.

Van Ginneken J. — Zoo komen wij verder Dezelfde, De waarde van het syntactisch stijlonderzoek in een moeilijke auteursquaestie. — *Onze Taaltuin*, 4, 15-26, 41-46.

Frank P. — Catalogus Voraviensis seu Codices manuscripti Bibliothecae canonicae in Vorau. — Gratz, Chapitre de Vorau, 1936, in-8, XII-276.

« La partie morale, ascétique et pastorale est relativement riche » (cf. *Rev. d'Hist. Eccles.*, 1936, p. 643).

Avinyo J. — Les obres authentiques del Beat Llull. Repertori bibliog. — Barcelone, J. Porter, 1935, in-8, 319 p.

Jedin H. — Zur Literatur über Juan de Avila. — ZAM, 11, 159-162.

Heerinckx J. — Les écrits du B. Charles de Sezze. — *Archiv. Francisc. Historicum*, 28, 324-344.

Courte Biographie du Bx. Description des mss. de ses œuvres actuellement aux Archives de la Postulation Générale des Frères Mineurs à Rome et de divers ouvrages imprimés. A suivre.

II. — PRINCIPES GÉNÉRAUX DE VIE SPIRITUELLE.

Münker Th. — Die psychologischen Grundlagen der kath. Sittenlehre. — Düsseldorf, Schwann, 1934, in-8, 340 p.

Stolz A. — Theologie der Mystik. — Ratisbonne, Pustet, in 8, 256 p.

Goodier A. — The Life that is Light. I. The purgative Way. II. The illuminative Way. III. The unitive Way. — Londres, Burns Oates et Wasbourne, 1925, 3 vol. in-8, XX-151, VIII-154, VIII-136 p.

(1) Les revues plus souvent citées sont signalées ainsi qu'il suit : EC : *Etudes carmélitaines* ; EF : *Etudes franciscaines* ; M : *Manresa* ; MC : *Monte Carmelo* ; MST : *Mensajero de Santa Teresa* ; NRT : *Nouvelle revue théologique* ; OGE : *Ons geestelijk erf* ; OGL : *Ons geestelijk leven* ; RS : *Recrutement sacerdotal* ; RSR : *Recherches de science religieuse* ; RT : *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* ; SC : *Scuola Cattolica* ; SZ : *Stimmen der Zeit* ; VC : *Vita cristiana* ; VS : *Vie Spirituelle* ; VSo : *Vida Sobrenatural* ; ZAM : *Zeitschrift für Aszese und Mystik.* Pour les renvois aux périodiques, le premier chiffre indique le volume et le second la page.

III. — PURIFICATION ET PERFECTIONNEMENT DE L'AME. — VERTUS. — DÉFAUTS.

Vögtle A. — Die Tugend-und Lasterkataloge im N. T. Exegetisch religions-und formgeschichtlische Untersucht. — Munster, Aschendorff, 1936, in-8, XVIII-253 p.

Guardini R. — Vom Leben des Glauben. — Mayence, Mathias-Grünewald-Verlag, 1935, in-8, 176 p.

Jungmann J.-A. — Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung. — Ratisbonne, Pustet' 1936, in-8, XII-240 p.

Rothenhäusler M. — Freude und Dank ob der Gotteserkenntnis. — *Benedik. Monats.*, 18, 334-343.

Weinrich F. — Die Liebe im Buddhismus und im Christentum. — Berlin, Töpelmann, 1935, in-8, X-116 p.

Régamey P. — La « componction du cœur ». — VS, 49, Sup., 179-186.

Thérèse Renée du S. Esprit. — Die Siebenfache Gabe. Avant-propos de M. Grabmann. — Fribourg-en-B., Herder, 1936, in-8, X-127 p.

Graber R. — Die Gaben des Hl. Geistes. — Ratisbonne, Pustet, 1936, in-8, 236 p.

Ranwez E. — Les dons de force et de crainte. — *Collat. Namurc.*, 30, 246-252.

Schmidt-Pauli E. — Der Hl. Geist, die Liebe Gottes, Spuren in All. Ratisbonne, Pustet, 1936, in-8, 192 p.

Guillaume P. — La formation des Habitudes. — Paris, Alcan, 1936, in-8, 206 p.

IV. — UNION A DIEU. — ÉTATS MYSTIQUES ET FAITS PRÉTERNATURELS.

Richstaetter K. — Die Glossolalie im Lichte der Mystik. — *Scholastik*, 11, 321-345.

Theodorowicz J. — Konnersreuth im Lichte der Mystik und Psychologie. — Salzbourg, Pustet, 535 p.

Questiaux F. — An facta mystica extra Ecclesiam inveniri possunt? *Col. Namurc*, 30, 88-107.

V. — MOYENS DE SANCTIFICATION. — DÉVOTIONS

Chastenay P. V. — Der mystische Leib Christi und die Aszetik. — ZAM, 11, 235-242.

Munsters A. — Christus' voorbeeld-Christusnavolging. — OGL, 16, 120-131.

Leen E. — In the likeness of Christ. — Londres, Sheed et Ward, in-8, XXIV-361 p.

Libani R. — La luce dello spirito nella preghiera di Gesù. — Turin-Rome, Marietti, 1933, in-8, 211 p.
Mc Nabb F. — The Science of Prayer. — Ditchling, St Dominic's Press, in-8, XI-102 p.
Cavagna J. — La liturgia y la vida cristiana, — Barcelone, Gili, 1935, in-8, 154 p.
Bopp L. — Liturgie und Lebenstil. Buch der geweihten Lebenskreise. — Fribourg-en-Brisgau, Herder, in-8, VII-188 p.
Maugars C. — Liturgie et vie morale. — *Rev. Apologétique*, 62, 574-591.
Rahner K. — Eucharistie und Leiden, — ZAM, 11, 224-234.
Florand F. — Lettre à un chrétien sur la croix. — VS, 48, 135-156.
Moreau J. — La souffrance des Justes. — VS, 48, 113-134.
Doncœur P. — La Sainte Vierge dans notre vie d'hommes. — *Etudes*, 225, 597-612.

VI. — ÉTATS DE VIE. — CATÉGORIES PARTICULIÈRES D'AMES

Masure E. — Le sacerdoce et l'action catholique. — VS, 49, 239-267.

Important article où l'auteur précise et développe sa thèse sur « La perfection sacerdotale et le sacrifice de la messe », parue dans VS, sept. 1935. Met en valeur l'importance des fonctions apostoliques impliquées par le Sacrement de l'Ordre et dont les pouvoirs sacramentels ne sont que l'expression, le « signe ».

Balducci A. — Il sacerdote nella santificazione. — VC, 8, 389-410.
Mennessier I. — L'état religieux et les deux vies. — VS, 49, Sup., 155-171.
Wallenstein A. — Katechismus der christlichen Volkommenheit unter besonder Berücksichtigung des Ordenslebens, 2e édit. — Fribourg-en-B., Herder, in-8, XIII-268 p.
Schneider O. — Karmelheiligkeit. — ZAM, 11, 210-224.

VII. — HISTOIRE.

1. — Textes.

L'Amour du Cœur de Jésus contemplé avec les Saints et les Mystiques de l'Ordre de S. Benoît. Textes recueillis et traduits par les Moniales de Sainte-Croix de Poitiers. — Abbaye de Maredsous, in-8, XVI-232 p.
Hagen P. — De imitatione Christi libri qui dicuntur tractatus secundus et tertius ; recognovit et ad auctorem anonymum atque Thomam Kempensem reduxit P. H. — La Haye, Nijhoff, 1935, in-8, XVI-182 p.

Gabriel-Maria B. — Sermons du **Bienheureux Gabriel-Maria** aux Religieuses de l'Annonciade. — RAM, 17, 275-290.

Cavallera F. — Lettres inédites du **P. Surin** à Madame de la Chèze, Annonciade. — RAM, 17, 291-312.

Olier J.-J. — Instructions sur la vie chrétienne et sacerdotale. Pages choisies par **E. Amiot**. — Paris, P. Sorlot, 1935, 326 p.

Le Clercq L. — Le « Manuale Clericorum » de l'Archidiocèse de Malines. — *Collectanea Mechlin*, 25 (10), 501-521.

P. 503-509 : Meditationes pro exercitiis spiritualibus, 1736. Il s'agit de l'institution dans l'Archidiocèse d'une retraite annuelle pour les prêtres, s'inspirant des Exercices de S. Ignace.

Montorsoli A. M. — Littera Spirituale di Fra A. M. Montorsoli ossia Somma di tutto quelle che deve farsi dalle persone religiose per servire debitamente Dio e godere vera pace. — Rome, « Buona Stampa », 1935, in-8, XVI-333 p.

Shihabuddin Suhrawerdi Maqtul. — Three treatises on mysticism, traduit en anglais par **Otto Spies** et **S. K. Khatak**. — Stuttgart, Kohlhammer, 1935, in-8, 52 et 121 p.

II. — Documents et Travaux

Staffelbach G. Die Vereinigung mit Christus als Prinzip der Moral bei **Paulus**.

Plinval G. de — Pelage et les premiers aspects du Pélagianisme. — *Rev. des Sciences Phil. et Théol.*, 25, 429-458.

Salaville S. — La prière de toutes les heures dans la littérature éthiopienne. — VS, 48, Sup.. 111-127.

Lot-Borodine M. — Le mystère du don des larmes dans l'Orient chrétien. — VS, 48, Sup., 65-111.

Dölger Fr.-J. — Nonna. Ein Kapitel über christliche Volksfrömmigkeit des vierten Jahrhunderts, — *Antike und Christentum*, 5, 44-75.

Van der Zeyde. — De Tekst van **Hadewijchs Liederen**. — *Tijdschs. Nederl. Taallett.*, 55, 11-335.

Stracke D.-A. — Oud en nieuw aangaande de Vita **Gertrudae**. — OGE, 10, 129-155.

Van der Krabben P. — **Beda** als bron van « Van der Gheesteliken Tabernakel ». — OGE, 9, 382-387.

Lechner J. — Der vlämische Mystiker **Johannes von Löwen** in deutschen Handschriften. — ZAM, 11, 192-209.

Iallonghi E. — Il Misticismo bonaventuriano nella « Divina Commedia ». Opera postuma edita a cura del **P. Diomede Scaramuzzi** OFM. — Città di Castello, Società anonima Tipografica, 1935, in-8, XXVII-238.

Senn R. — Die Echtheit der Vita **Heinrich Seuses**. — Berne, P. Haupt, 1930, in-8, 138 p.

Ross H. — Een Nederlandsche « Sermo » uit der Taulerkring. — OGE, 10, 156-163.

Garrigou-Lagrange H. — L'espérance selon Sainte **Catherine de Sienne**. — VS, 49, 225-239.

Barron D.-G. — **Jean Charlier de Gerson**, author of De imitatione Christi. — Londres, Blackwood, 1936, in-8. 119 p.

Pitigliani R. — Contributo di documenti nuovi alle controversie sull'Imitazione di Cristo. Saggio bigliografico-critico. — *Aevum*, 9, 321-429.

Axters P. — Schets van een Geschiedenis der Nederlandsch Scholastieke Vaktaal. — *Kulturmeven*, 6, 108-131, 256-275, 380-405.

Reypens L. — Werden de Zalige **Beatrijs van Nazareth** en haar Zalig vader ooit vereerd? — OGE, 10, 156-163.

Longpré E. — **S. Bernardin de Sienne** et le Nom de Jésus. — *Arch. Francisc. Historicum*, 28, 443-476.

Leturia P. — La « Devotio moderna » en el Montserrat de San **Ignacio**. — *Razon y Fe*, 111, 371-385.

Greven J. — **J. Landsberg** und die Ausgänge der mittelalterlichen **Mystik**. — « *Die Kölner Kartause* », 27-49.

Van Haudenard R. — Un moine de chez nous : le vénérable **Louis de de Blois**. — *Col. Torn.*, 31, 261-272.

Greven J. — Die Ausgabe der Werke des **Dionysius Ryckel**, O. Carth., durch **Dietrich Loher**, O. Carth. (1554). — « *Die Kölner Kartause* », 50-86.

Longpré A. — La théologie mystique de **S. Jean de la Croix**. — *Rev. de l'Univ. d'Ottawa*, 6, 91-98.

Gabriel de Sainte-Marie-Madeleine. — **San Giovanni della Croce** Dottore dell' Amore divino : Esigenze dell' amore. — VC, 8, 353-388.

Fidèle. — **Osuna et Balthazar Alvarez**. — RAM, 17, 243-251.

Coemans A. — La Lettre du P. **Claude Aquaviva** sur l'oraison. — RAM, 17, 313-321,

Müller M. — Frohe Gottesliebe. Das religiös sittliche Ideal des h. **Franz von Sales**, 2e édit. — Fribourg-en-B., Herder, in-8, XVI-314.

Bonnefoy J.-F. — Le **B. Gabriel-Maria**, O. F. M. — RAM, 17, 252-274.

Heerinckx J. — Ariditas spiritualis secundum **B. Carolum a Setis**. *Antonianum*, 11, 319-350.

Le Bx Charles de Sezze (1613-1670) a passablement écrit. Si son influence est peu considérable c'est que la plupart de ses œuvres sont restées inédites. Sa doctrine s'inspire plus de son expérience que de ses lectures. Elle est très sûre et reflète une spiritualité très franciscaine.

Penido T. L. — **Marie de l'Incarnation**. Aperçus psychologiques sur **son mysticisme**. — *Nova et Vetera*, 10, 398-430.

Monier-Vinard H. — La Mystique du P. de Clorivière (suite). — RAM, 17, 225-242.

Eröss A. — **Matth. Jos. Scheeben**, ein Mystiker der Neuscholastik. — ZAM, 11, 192.

Eröss A. — Die persönliche Verbindung mit der Dreifaltigkeit. Die Lehre über die Einwohnung des Heiligen Geistes bei **M. Jos. Scheeben**. — *Scholastik*, 11, 370-395.

Pummerer A. — Innenleben eines Weltmannes. — SZ, 130, 433-447.

Sur *Jérôme Jaegen*, mystique allemand, mort en 1919 (Cf. RAM, 17, p. 204).

Hilding Pleijel. — Der Schwedische Pietismus in seinen Beziehungen zu Deutschland. — Lund, C.W. K. Gleerup, 1935, in-8, 236 p.

Rabeau G. — La spiritualité de **Karl Barth**. — VS, 49, Sup., 129-154.

Pettazoni R. — La confessione dei peccati. Parte seconda, volume III : Siria-Hittiti-Asia-Minore-Grecia. — Bologne, N. Zanichelli, 1936, X-294 p. (Stella delle Religioni XII).

De Corte M. — La purification plotinienne, dans « *Aristote et Plotin* », 177-127. — Paris, Desclée De Brouwer, 1935, 291 p.

Söhngen G. — Die nenplatonische Scholastik und Mystic der Teilhabe bei **Plotin**. — *Philosophisches Jahrbuch*, 49, 98-120.

Suhrawardt d'Alep. — Le bruissement de l'aile de Gabriel. Traité philosophique et mystique publié et traduit avec une introduction et des notes par H. Gorbin et P. Kraus. — *Journal asiatique*, 1935, 227, 1-82.

Mohtar-Katirjoglou M. — La sagesse coranique. — Paris, Geuthner, 1935, in-8, 261 p.

Rosenkranz G. — Der Heilige in den chinesischen Klassikern. — Leipzig, Hinrichs, 1935. in-8, VIII-188 p.

TABLES DU TOME XVII

1. — TABLE GÉNÉRALE DES MATIÈRES

ARTICLES, NOTES ET DOCUMENTS

COMPTES RENDUS

CHRONIQUE

BIBLIOGRAPHIE

II. — TABLE ALPHABÉTIQUE DES MATIÈRES

III. — TABLE DES NOMS PROPRES